

## A CRENÇA DE DERRIDA NA JUSTIÇA: PARA ALÉM DO DIREITO, A JUSTIÇA\*

Fernanda Bernardo  
*Universidade de Coimbra*

«je me suis plié à la discipline husserlienne,  
à laquelle je suis toujours resté fidèle : les réductions.»  
J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France* I, p. 94

« ‘Croyez-moi sur parole’ [...] Toute parole s’avance [...] dans la dimension de la promesse et de cette foi jurée [...] Là, avant toute religion, nous sommes dans l’ordre de la foi »  
J. Derrida, «Fidélité à plus d’un», p. 264

«Encore faut-il penser ce que *croire* veut dire»,  
J. Derrida, *Force de loi*, p. 30

«déconstruction, justice indéconstructible»  
Derrida, *Philosophie. Philosophie*, p. 25.

### Resumen

Desmarcándonos de una crítica de Rorty que afirma «do not see texts such as *The Politics of Friendship*», de Derrida, «as contributions to political thought», el motivo de la «creencia» —de la irreductibilidad de una «creencia» a-dogmática y a-teológica que, en sede derridiana, comanda el discurso de la «promesa» y de la «justicia» y que se revela como la condición incondicional del lazo social y de la relación con el otro en general—, es aquí el hilo conductor para mostrar tanto la indeconstructibilidad y la hiperbolicidad

---

Recibido: 04/03/09. Aceptado: 16/07/09.

\* Texto que integra o corpus de uma investigação em curso no âmbito do Projecto da FLUC/FCT/POCI 2004 *Jacques Derrida —Língua e Soberania* participado pelo Fundo Comunitário Europeu FEDER.

de la deconstrucción derridiana como *pensamiento* —a través de las cuales se identifica con la propia «Justicia» y deconstruye la axiomática y los fundamentos onto-antropoteológicos de la filosofía, del derecho y de la política—, como la a-legalidad originaria que, en la línea del «fundamento místico de la autoridad» de Montaigne y de Pascal, pone al descubierto en el origen y/o en el fundamento del «Derecho». Una a-legalidad que, como indicaremos, en sede derridiana nada tiene, sin embargo, de negativo: en efecto, marca de la heterogeneidad y del exceso de la «justicia» con relación al «derecho», tal a-legalidad se revela precisamente como el «lugar» de la irreductibilidad de la «creencia» que, enfatizando la inadecuación del «Derecho» a la «Justicia» y, más allá de cualquier ideología o filosofía político-jurídicas, denunciando los límites y las insuficiencias del «Derecho» y del propio discurso sobre los Derechos Humanos, es ella misma una exigencia in-finita, con un inequívoco alcance «político-democrático», de perfectibilidad del «Derecho» y de sus instituciones.

*Palabras clave:* Derrida, desconstrucción, justicia, derecho, creencia.

### Abstract

Distancing ourselves from one of Rorty's criticisms which states «do not see texts such as *The Politics of Friendship*», by Derrida, «as contributions to political thought», the motive of «belief» —of the irreducibility of a «belief» a-dogmatic and a-theological which, according to Derrida, guides the discussion of «promise» and that of «justice» and reveals itself as the unconditional condition of the social bond and of the relation with the other in general— is here the guiding thread we use to emphasise both the indeconstructability and hyperbolicity of Derridian deconstruction as *thought* —through which it is identified with «justice» itself and deconstructs the onto-anthro-theological axioms and foundations of philosophy, law and politics— as much as the original a-legality which, following in the footsteps of Montaigne and Pascal's «mystical foundation of authority» is exposed in the origins and/or basis of «law». An a-legality which, as we will show, in Derrida's thought is not, however, negative at all: in effect, a mark of the heterogeneity and the excess of «justice» relative to «law», such an a-legality reveals precisely the «place» of the irreducibility of «belief» which, by emphasising the inadequacies of «law» to «justice» and, beyond any politico-juridical ideology or philosophy, and by denouncing the limits and insufficiencies of «law» and of the discourse concerning Human Rights itself, is itself an in-finite injunction, with a clear «politico-democratic» range, concerning the perfectibility of «law» and its institutions.

*Keywords:* Derrida, deconstruction, justice, law, belief.

No decurso de um simpósio com o título *Deconstruction and Pragmatism*<sup>1</sup> —um simpósio organizado por Chantal Mouffe, no Collège International de Philosophie (Paris), a 29 de Maio de 1993, que contou com a presença e com a participação do próprio Jacques Derrida—, o (neo-)pragmatismo de Richard Rorty levou-o a designar Derrida, ao que

<sup>1</sup> Um simpósio editado sob a responsabilidade de Chantal Mouffe, que o havia organizado, sob o título *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London/NY, 1996.

parece sem ironia, desta feita não de «contador de histórias» ou de relativista<sup>2</sup> mas de sentimental: no entender do filósofo americano, Derrida seria um pensador-escritor romântico. Um «crente» na felicidade. Traços que, no entender de Rorty<sup>3</sup>, desenhariam a grande diferença entre ele, Derrida, e Foucault. Traços que, além do mais, evidenciariam também, a seus olhos<sup>4</sup>, a inoperacionalidade e a irrelevância do *pensamento* derridiano ao nível do *socius*, do jurídico, do político e da democracia.

Não sem confessar ter levado as mãos à cabeça, de espanto, ao escutar os epítetos endereçados pelo filósofo americano, bem ao seu estilo<sup>5</sup>, isto é, acolhendo e creditando a palavra do outro para além do seu mais imediato querer-dizer a fim de a *acentuar diferentemente*, e também não sem alguma provocação, Derrida não se escusará a anuir, no risco assumido de, com isso, poder vir a chocar alguns dos seus leitores, que afinal talvez Rorty até tivesse razão e que no fundo, no fundo talvez não passasse mesmo de um sentimental, de um *incrível crente*<sup>6</sup> na felicidade —traços que, ousará ainda acrescentar, não só se encontrariam de facto no coração da sua obra, seriam mesmo o coração da sua obra, como, assumidamente muito queridos ao seu coração, ditariam, assombrariam e magnetizariam mesmo o seu pensamento (que, na pegada de Kant e de Heidegger, nomeadamente, o filósofo<sup>7</sup> distingue *singularmente*, isto é,

---

<sup>2</sup> Cf. Richard Rorty, «Philosophy as a kind of writing» in *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, 1982, p. 90-109 e a sua participação no debate «Philosophy Without principles» in W. J. T. Mitchell in *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, University of Chicago Press, 1985, pp. 132-138. Refira-se que a incondicionalidade que anima e locomove a desconstrução derridiana é, de todo, incompatível com o relativismo.

<sup>3</sup> «The big difference between Foucault and Derrida is that Derrida is a sentimental, hopeful, romantically idealistic writer. Foucault, on the other hand, often seems to be doing his best to have no social hope and no human feelings.», R. Rorty, «Remarks on Deconstruction and Pragmatism» in col. , *Deconstruction and Pragmatism*, p. 13.

<sup>4</sup> «To conclude, I see romantic and utopian hopes of the sort developed in *The Politics of Friendship* as a contribution to Derrida's private self-fashioning, and thus to that of some of his readers (including, obviously, myself). But I do not see texts such as *The Politics of Friendship* as contributions to political thought.», R. Rorty, *ibid*, p. 17.

<sup>5</sup> Um estilo onde se evidencia a *atenção* respeitosa à surpresa das palavras do outro, mas agora creditadas com a singularidade do seu próprio pensamento: ou seja, escutando-as de modo a fazê-las dizer aquilo que elas, tão bem, disseram sem saber e para além da sua intenção declarada.

<sup>6</sup> Passe a manifesta tautologia que diz a crença em sede derridiana, a qual é sempre uma crença no incrível.

<sup>7</sup> «I try to account for this difference between knowing and thinking», J. Derrida, «On the gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion» p. 61. E em

em termos não oposicionais de filosofia): o seu pensamento e, *ipso facto*, o seu pensamento do *socius*, da justiça e do político. E isto porque —e é no fundo o que Derrida quer dizer a Rorty que, ali mesmo, de viva voz e ainda que amigavelmente, o acusava de o seu pensamento em nada contribuir para o pensamento político («I do not see texts such as *The politics of friendship*», refere Rorty, «as contributions to political thought») —, e isto porque, dizíamos, tais traços não só têm implícita a *atitude* «política», pré-política ou contra-política de Derrida, como revelam o alcance «político», revolucionariamente político do seu *pensamento* e do quanto ele contribui, *tanto quanto apela*, para um outro repensar do político, da democracia, do *socius*, da justiça/direito e até da própria (ideia de) revolução<sup>8</sup>. E isto *desde sempre*<sup>9</sup> —desde os primeiros passos do seu pensamento e não, como pelo menos alguns pretendem, apenas desde meados dos anos 80 e da dita viragem ética e política do seu pensamento, em razão de um mais evidente aparecimento, nessa época, dos motivos<sup>10</sup> —para não dizer das questões ou dos temas— da responsabilidade, do segredo, da justiça, da democracia por-vir, da hospitalidade, do perdão, da pena de morte, da messianicidade, da Europa, da «nova Internacional» *para além* do cosmopolitismo», da mundialatização («essa aliança estranha do cristianismo, como experiência da morte de Deus,

---

«Le lieu dit: Strasbourg», Derrida precisa : «[...] c'est que la pensée, ce que j'appelle ici de ce mot à la fois modeste, abstrait et pompeux, la pensée qui traverse et excède la philosophie, la littérature, la poésie, la musique, le théâtre, le dessin et la peinture —et la politique—, cette pensée [...]» in *Penser à Strasbourg*, Galilée/Ville de Strasbourg, Paris, 2004, pp. 38-39.

<sup>8</sup> «Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution. Ce qui est périmé, vieilli, ridé, impraticable, pour mille raisons, c'est un certain théâtre révolutionnaire.», J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, Fayard/Galilée, Paris, 2001, p. 138.

E eis como em «Penser ce qui vient» (in col. *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris, 2007, p. 30), nomeadamente, Derrida nos dá a pensar o rosto sempre novo da *revolução* : «La révolution, ce n'est plus seulement la prise de pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, selon tel ou tel modèle hérité, c'est d'abord une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique».

<sup>9</sup> «La pensée du politique a toujours été une pensée de la différance et la pensée de la différance toujours aussi une pensée du politique, du contour et des limites du politique», J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, p. 64.

<sup>10</sup> «Motifs plutôt que thèmes, *motifs* pour faire signe en particulier vers ce qui met en mouvement», J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris, 1986, p. 10.

e do capitalismo teletecnocientífico»<sup>11</sup>), da soberania, dos media, dos intelectuais, e etc. Acontece que, pensamento *da* hiper-responsabilidade, *como* hiper-responsabilidade, a desconstrução é por isso *desde sempre* um hiper-questionamento da origem, dos fundamentos e dos limites do aparelho conceptual, teórico e normativo da nossa cultura.

Escutemos então Derrida a responder a Richard Rorty:

«Ainda que isso choque alguns de entre vós e ainda que eu próprio tenha levado as mãos à cabeça quando Richard Rorty disse que eu era sentimental e *acreditava* na felicidade, gostaria, em primeiro lugar, de dizer que penso que ele tem razão. Isto é algo de muito complicado a que eu gostaria de voltar mais tarde, mas estou muito grato a Richard Rorty por ter ousado dizer qualquer coisa muito próxima do meu coração e que é essencial para o que eu estou a tentar fazer. Ainda que pareça muito provocante dizê-lo e ainda que eu tenha começado por protestar, penso que estava enganado. Sou muito sentimental e *acredito* na felicidade; e *acredito* que isto tem conjuntamente um lugar determinante no meu trabalho.»<sup>12</sup> Sublinhados meus.

Para além da nem sequer muito cifrada ironia para com o epíteto lançado pelo filósofo da ironia —que, como sabemos, é Richard Rorty<sup>13</sup>—, nesta confissão de Derrida uma palavra há que, certamente não por acaso, de tão insistente se destaca e que, por isso —por isso e pela relação que, como adiante se verá, ela entretece não só com a «justiça», com o sonho, a fome ou o desejo infinito de «justiça», em sede derridiana, mas também com a fonte última e única da própria credibilidade da autoridade das leis jurídicas (cf. Montaigne e Pascal)—, eu faço também questão de começar por destacar aqui, sublinhando-a: a palavra «*acredito*». Uma inacreditável palavra que confessa a profissão de fé derridiana na *felicidade* (*felicitas*<sup>14</sup>) e põe a nu a tonalidade profético-messiânica, singularmente

<sup>11</sup> J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 23.

<sup>12</sup> «First, I would like to say, even if this shocks certain amongst you and even if I myself took my head in my hands when Richard Rorty said that I was sentimental and that I believed in happiness, I think that he's right. This is something very complicated that I would like to come back to later, but I am very grateful to Richard Rorty for having dared to say something very close to my heart and which is essential to what I am trying to do. Even if it appears very provocative to say it and even if I began by protesting, I think that I was wrong. I am very sentimental and I believe in happiness; and I believe that this has an altogether determinant place in my work.», J. Derrida, «Remarks on Deconstruction and Pragmatism» in op. cit., p. 77.

<sup>13</sup> R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P. E. Dauzat, A. Colin, Paris, 1993.

<sup>14</sup> Uma palavra que, lembra-nos *Le Robert – Dictionnaire étymologique du français* (Paris, 1994, pp. 234-235), em francês (*félicité-felicitas*) advém, pela via do latim culto, de «*femme*». Como não lembrar por isso que Derrida, que confessa escrever sempre

profético-messiânica<sup>15</sup> do seu pensamento: uma tonalidade que o filósofo tem por imprescindível, por absolutamente imprescindível<sup>16</sup> ao pensamento, à filosofia<sup>17</sup>, à cultura e ao próprio porvir. Escutemo-lo de novo:

«Richard Rorty disse que eu era sentimental e *acreditava* na felicidade, [...]», sim, «*acredito* na felicidade: e *acredito* que *isto* tem conjuntamente um lugar determinante no meu trabalho».

E, para além da insistência desta palavra que põe imediatamente a nu a «messianicidade sem messianismo»<sup>18</sup> e, portanto, sem religião da desconstrução derridiana, notemos também ainda que ela —que confessa a *crença* de Derrida «na felicidade», que o mesmo é dizer, e digamo-lo já, no outro, na «justiça» ou no porvir—, não deixa igualmente de insinuar, quanto ao seu lugar e ao seu alcance, uma muito estreita imbricação do pessoal e do filosófico: um pessoal que nada tem no entanto a ver com o registo da dita «ironia privada» de Rorty. Com efeito, esta «crença na

---

com uma mão de mulher, pensa o «feminino», antes e para além da «diferença sexual» (pensada como esta o é sempre, a saber, em termos de oposição (dos géneros)), *como abertura ao outro ou ao porvir*. Isto é, exactamente nos mesmos termos que o «messianismo sem messianismo» e/ou a «justiça», cf. J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de suspension*, pp. 408-409; «Chorégraphies» e «Voice II» in *Points de suspension*, pp. 95-115 e pp. 167-185; «Fourmis» in *Lectures de la différence sexuelle*, ed. des femmes, Paris, pp. 69-102.

<sup>15</sup> Cf. J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 29.

<sup>16</sup> «Qu'arrivera-t-il le jour où les intellectuels ou qui que ce soit, quelque sujet parlant que ce soit, au sujet de la politique par exemple, renoncera à tout ton prophétique ? Mais qu'elle culture sinistre ce sera ! Je crois que encore faut-il s'entendre sur ce que veut dire prophète, donc ton prophétique, mais je crois que le rapport à la justice, le rapport à l'avenir ne peut pas ne pas donner au discours qui s'y rapporte une certaine tonalité prophétique. A moins que l'on définisse le prophète, la prophétie d'une autre manière. On n'est pas prêt d'avoir défini ce que c'est qu'un prophète. En tout cas, je ne crois pas que, ni même devoir, je ne crois pas qu'il soit possible et je ne crois pas devoir renoncer à toute tonalité disons messianique, prophétique ou messianique. Avec les précautions extrêmement dépouillées, austères et radicales que j'ai prises à l'égard du messianisme et donc du prophétisme.», J. Derrida, *Philosophie, Philosophie*, Revue des Étudiants de Philosophie Université Paris VIII, Vincennes à Saint Denis, Paris, 1997, p. 26

<sup>17</sup> Veja-se J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris, 1983.

<sup>18</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 29 e *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993. Uma messianicidade, que o filósofo distingue de messianismo —«messianique, préférons-nous dire, plutôt que messianisme, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt qu'une religion», *Spectres de Marx*, p. 266—, repensada e agora pensada como «la venue de l'autre, la singularité absolue et inanticipable de l'arrivant comme justice.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 56.

felicidade» é referida pelo filósofo como sendo algo de assumidamente muito próximo e querido ao seu coração, sendo por conseguinte algo que toca o seu íntimo e *como que* o define na sua singularidade pessoal. Escutemo-lo de novo:

«[...] estou muito grato a Richard Rorty por ter ousado dizer *qualquer coisa muito próxima do meu coração e que é essencial para o que eu estou a tentar fazer*». Eu sublinho.

O que é dizer que uma tal palavra («acredito») não deixa também de salientar a forte dimensão autobiográfica do pensamento e do corpus derridiano. Uma dimensão que, por si só, notemo-lo também, desconstrói a dita oposição rortiana (e/ou habermasiana!) do público e do privado —do ironista ou do ironismo privado versus público. Uma dimensão ditada pela relação de singular e paradoxal sujeição<sup>19</sup> (activa) do «eu» ou do «sujeito» à língua que, de todo o sempre, o precede e que ele tem de ex-apropriar no decurso de uma in-finita *experiência* de não identidade a si<sup>20</sup>. E uma dimensão que não deixa de lembrar e de marcar também a relação que a própria linguagem filosófica, pretensamente conceptual, *inevitavelmente* entretete com a linguagem dita do senso comum, materna ou natural<sup>21</sup>.

Relações —a do sujeito com a sua língua, que o precede e para sempre o excede, e a da linguagem filosófica com a própria língua do senso comum— pelas quais tudo, *necessariamente*, começa, tudo «começando» por isso pela *re-petição* inventiva (prótese, suplemento, rastro, substituição, ...) e pela contaminação. Relações que, sublinhemo-lo também, põem imediatamente a nu as premissas da desconstrução derridiana da *originariedade*, do *fundamento*, do *próprio* e da *propriedade*: desconstrução que, como reiteradamente o filósofo confessará<sup>22</sup> demarcando-se crítica e ironicamente das viragens políticas ou ético-políticas, que alguns pretendem

---

<sup>19</sup> Constituindo esta sujeição activa a sabedoria da própria escrita que realiza a sua liberdade nesta sujeição: a saber, traduzir em autonomia a sua obediência à lei da língua. À língua como lei. Para esta questão, veja-se J. Derrida, *O monolinguismo do outro* e «Édmond Jabès et la question du livre» in *L'écriture et la différence*, p. 99 ss.

<sup>20</sup> Cf. J. Derrida, «Il faut bien manger – ou le calcul du sujet» in *Points de suspension*, p. 280.

<sup>21</sup> «Le philosophe doit reconnaître que la philosophie n'a pas lieu en dehors d'une langue naturelle», J. Derrida, «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de suspension*, p. 387. E ainda, J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique ?» in *Autrement*, n.º 102, novembre 1988, pp. 30-37.

<sup>22</sup> Veja-se, para além da nota 8, nomeadamente *Positions*, Minuit, Paris; *Passions*, Galilée, Paris, 1993.

detectar no seu pensamento e na sua obra, terá sido fundamental para o seu *repensar* do filosófico, do político e da ética. Pelo que, do mesmo modo e pelas mesmas razões que o filósofo afirma a desconstrução como um repensar da eticidade da ética ou da moralidade da moral<sup>23</sup>, dir-se-á também a desconstrução um repensar da politicidade do político e da justiça do direito. Um repensar que implica a *atitude* de uma certa reserva em relação ao político<sup>24</sup> —determinado, como ele sempre foi, desde a Grécia, pela soberania onto-antropo-teológica da *polis* e/ou do Estado-nação. Uma reserva, uma desligação ou um retraimento em relação ao político (que não uma mera despolitização, à Schmitt) que não é (ainda) político —porque se a politização é de facto interminável, certo é que, para Derrida<sup>25</sup>, nem tudo é político!— *para* um outro e diferente repensar do próprio político. Um retraimento que, não sendo ainda político, é no entanto, insistimos, em si mesmo *e* uma *atitude política* em relação ao político (uma atitude de vigilância atenta, de resistência e mesmo de dissidência), *e* a *chance* *e* a injunção *e* a condição para o seu repensar para além dos seus velhos e gastos esquemas onto-teológicos (laicizados ou não). É justamente uma tal *atitude* —que, no fundo, é o reverso de uma *tarefa*— que permitirá repensar o laço existente entre as heranças filosóficas e a estrutura do sistema jurídico-político dominante, mas hoje em dia, em tempos de «mundialatinização», visivelmente em mutação. É uma tal *atitude* que, singular ou excepcionalmente desligada do político —uma *atitude* trans-política portanto—, permite a Derrida encetar e acenar com a promessa de um outro discurso (sobre o político) e de uma outra política —que, em suma, lhe permite falar (e agir) politicamente sem

<sup>23</sup> Cf. J. Derrida, «Débats» in J. Derrida, Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, Osiris, Paris, 1986, pp. 70-72 ; *Passions*, Galilée, Paris, pp. 40-41.

<sup>24</sup> «Quando dizemos político servimo-nos de uma palavra grega, de um conceito europeu que pressupõe sempre o Estado, a forma *polis* ligada ao território nacional e à autoctonia. Sejam quais forem as rupturas no interior desta história, este conceito do político permanece dominante no próprio momento em que muitas forças estão em vias de o deslocar, a soberania do Estado não está mais ligada a um território, as tecnologias de comunicação e a estratégia militar também não, e esta deslocação põe efectivamente em crise o velho conceito europeu do político.», J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, 2005, pp. 47-48.

<sup>25</sup> «je crois aussi que nous ne sommes pas définis de part en part, par le politique», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, Ed. du Seuil, Paris, 2000, p. 128.

É a singularidade, secreta e única, que (antes da individualidade), resiste à cidadania, tanto quanto a permite repensar diferentemente: cidadania que, conceito filosófico-político, define o indivíduo a partir da *polis*, isto é, em termos sócio-político-jurídicos.



falar «politiquês»<sup>26</sup>. E isto desde sempre —desde os primeiros passos do seu pensamento, então dito «pensamento da escrita»<sup>27</sup> porque ocupado e preocupado em repensar, isto é, em desconstruir o fono-logo-centrismo da ocidentalidade filosófico-cultural. Uma *atitude* que o próprio filósofo terá aliás confessado a Évelyne Grossman nos seguintes termos:

«Pode dizer-se», diz, «que há na “desconstrução”, em todo o caso no meu trabalho, desde o início, na falta de *uma* política, uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. É apenas no decurso da última década, de há doze ou treze anos mais ou menos a esta parte, que isso se tornou mais aparente porque eu dei disso sinais mais reconhecíveis, em *Politiques de l'amitié*, em *Spectres de Marx* ou noutros textos, sobre a hospitalidade, etc. Seria no entanto fácil de mostrar, se se tivesse tempo, que as premissas destes textos estão presentes desde o início, desde os primeiríssimos textos, seja ele questão da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania por exemplo. Interesse-me muito agora pela soberania, mas em *De la Grammatologie* ou em *L'écriture et la différence* já se encontram todas as premissas destas questões.»<sup>28</sup>

<sup>26</sup> «parler de la politique ou du politique, c'est tout autre chose que parler politique», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in op. cit., p. 24.

<sup>27</sup> Lembremos que já na sua leitura do *Fedro* de Platão, a par de lembrar que o *processo da escrita* (274 d) se traduz no da própria democracia, tal como este processo é instaurado por Platão em *A República* (557 a; 558 c; 561 b-c), Derrida não deixa de salientar também a relação existente entre a bastardia da escrita como *pharmakon* para Platão —isto é, a escrita como não-substância, não-identidade, não-essência, sem pai, desviante e irresponsável, porque incapaz de, por si mesma, se defender—, e a rua e a democracia (cf. «La pharmacie de Platon» in *La Dissémination*, cap. 8). Facto que permite puxar um fio deste ensaio de 1968 até *Voyous*, a obra de Derrida de 2003 que tem justamente como motivos condutores a enigmática e velha-nova questão da soberania (filosófica e política). Um fio curioso —até pelo léxico que o entretece— que mostra a relação existente entre a escrita no sentido de aqui-escrita e a democracia, mostrando como foi necessário a Derrida começar pela questão da escrita (que é no fundo a questão da relação do sujeito com a língua, a questão da identificação do sujeito por relação com a língua e a questão do sujeito como um sujeito de relação) para, depois, perscrutar e salientar o seu alcance hiperbólico e aporeticamente político-democrático.

<sup>28</sup> «On peut dire qu'il y a dans la «déconstruction», en tout cas dans mon travail, dès le début, à défaut d' *une* politique, une attention à la chose politique. Elle oriente tous mes textes. C'est seulement au cours de la dernière décennie, depuis douze ou treze ans à peu près, que c'est devenu plus apparent parce que j'ai dû en donner des signaux plus reconnaissables, dans *Politiques de l'amitié*, dans *Spectres de Marx* ou dans d'autres textes, sur l'hospitalité, etc. Il serait cependant facile de montrer, si on en avait le temps, que les prémisses de ces textes sont présentes dès le début, dès les tous premiers textes, qu'il soit question de la propriété, du propre, de l'appropriation ou de la souveraineté par exemple. Je m'intéresse beaucoup à la souveraineté maintenant, mais on trouve déjà, dans *De la Grammatologie* ou dans *L'Écriture et la différence* toutes les prémisses de ces questions.», J. Derrida, «La vérité blessante» in *Europe Jacques Derrida*, n° 901, 82<sup>e</sup> année, mai 2004, p. 12.

E, e voltando à resposta derridiana ao epíteto de Rorty, uma dimensão autobiográfica do pensamento e da obra que só pode mesmo espantar os não-leitores de Derrida —um filósofo que viveu a pensar e/ou pensou a viver, melhor, a sobreviver<sup>29</sup>. Um filósofo que, desde aquela que é tida pela primeira letra do nosso alfabeto —o famoso A mudo, perversor (da arqueologia, da teleologia e da hierarquia) e profético-messiânico da *différance*<sup>30</sup>—, e a cada passo, enfatiza o carácter *singularmente* autobiográfico, melhor e mais explicitamente, *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* do pensamento, da escrita e da obra<sup>31</sup>. Do *seu* pensamento e da *sua* escrita —bem como de toda a escrita que merece o seu nome, uma vez que toda a escrita é, saiba-o ela ou não, «arqui-escrita»<sup>32</sup>: «arqui-escrita», isto é, a escrita *na* fala ou a diferença no interior da palavra, que assim, mais do que pluraliza, heterogeneiza. E isto muito simplesmente porque sempre a (arqui-) escrita *se vê* ditada: toda a escrita começa *justamente* por responder *a*, a responder *a*, a dizer *justamente* “sim, vem” à língua que é sempre, ela, a língua ou a monolíngua do outro<sup>33</sup>, e de cuja alienação originária<sup>34</sup> e ex-propriação a escrita é o rastro (*trace*<sup>35</sup>) ou o testemunho

<sup>29</sup> «Sempre me interessei por esta temática da sobrevida [*survie*], cujo sentido *não se acrescenta* ao viver e ao morrer. Sobreviver em sentido corrente quer dizer continuar a viver, mas também viver *depois* da morte. [...] Somos estruturalmente sobreviventes, marcados pela estrutura do rastro, do testamento. Mas, dito isto, não queria dar curso à interpretação segundo a qual a sobrevivência está mais do lado da morte, do passado, do que da vida e do porvir. Não, a desconstrução está, todo o tempo, do lado do *sim*, da afirmação da vida. Tudo quanto digo [...] da sobrevida [*survie*] como complicação da oposição vida/morte, procede em mim de uma afirmação incondicional da vida. A sobrevivência [*survance*] é a vida para além da vida, a vida mais do que a vida, e o discurso que eu mantenho não é mortífero, pelo contrário, é a afirmação de um vivente que prefere a vida e portanto o sobreviver à morte, porque a sobrevida [*survie*], não é apenas o que resta, é a vida mais intensa possível.», J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, 2005, p. 26 e 55-56.

<sup>30</sup> «Falarei, pois, de uma letra. Da primeira, a acreditar no alfabeto e na maioria das especulações que nele se aventuraram. [...] O *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*.», J. Derrida, «A diferença» in *Margens – da filosofia*, trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Rés-Editora, Porto, s/d, p. 27, 30.

<sup>31</sup> Cf. J. Derrida in J. Derrida, G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1990, p. 198.

<sup>32</sup> «le langage est d’abord [...] écriture», J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 55.

<sup>33</sup> Cf. J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2001.

<sup>34</sup> *Ibid*, pp. 39-40.

melancolicamente enlutado —a momentânea e passageira *anastasis*, a pedra tumular do *ex-crito*, dirá Jean-Luc Nancy<sup>36</sup>, assim sublinhando também o carácter enlutado, testamentário<sup>37</sup>, póstumo<sup>38</sup> do grafema. Uma «alienação originária» —que em *O monolinguismo do outro* o filósofo também designará de «alienação sem alienação»<sup>39</sup>— de onde brotará, notemo-lo, tanto o desejo cioso de apropriar re-inventivamente a língua her-dada, isto é, o desejo de *dar língua à língua* ou, como Derrida também o dirá, o desejo de marcar a língua her-dada dando-lhe um corpo novo, quer a pulsão de apropriação e de imposição colonial e imperialista: a irreduzível pulsão de poder<sup>40</sup>. A paixão inventiva, poético-soberana, e a paixão de poder, soberano-imperialista, têm pois a mesma origem: a saber, a desposseção ou a alienação originária da dita língua (materna ou própria) que, como insistentemente Derrida proclama, «não pertence»<sup>41</sup>. *Jamais pertence*.

E isto à semelhança, aliás, da própria singularidade em sede derridiana que deverá, ela também, *responder ao seu nome e pelo seu nome* antes mesmo de ser (um sujeito, um ego, um cogito, uma ipseidade, ...), assim devindo arqui-originariamente responsabilidade incondicional. Um nome dado por outrem que é, *ao mesmo tempo*, uma declaração de amor (porque é uma eleição para a singularidade) e uma declaração de morte (porque atesta o luto ou a mortalidade do herdeiro ou, em linguagem metafísica, do sujeito finito ou criado que jamais sobreviverá ao seu nome<sup>42</sup>). Um nome dado por outrem, o qual se encontra, ele também,

<sup>35</sup> «La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 69.

<sup>36</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, *La Déclosion*, Galilée, Paris, 2005.

<sup>37</sup> «Tout graphème est d'essence testamentaire», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 100.

<sup>38</sup> «Je posthume, comme je respire», circonfessa Derrida em «Circonfession» in op. cit., p. 28.

<sup>39</sup> J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, pp. 38-42.

<sup>40</sup> Cf. J. Derrida, *Le souverain bien / O soberano bem*, edição bilingue Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2004; «Spéculer – sur – “Freud”» in *La carte postale*, p. 275 ss.

<sup>41</sup> J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo, Ariadne, Coimbra, 2005, p. 39.

<sup>42</sup> «Je ne suis pas mon nom. Autant dire que je pourrais lui survivre. Mais d'abord il est destiné à me survivre. Il m'annonce ainsi la mort. Non coïncidence et contretemps entre mon nom et moi ?, J. Derrida, «L'aphorisme à contretemps» in *Psyché*, p. 532.

na mesmíssima in-condição de ter começado por receber um nome<sup>43</sup> e, *ipso facto*, a responder... E in-condição porque, diz Derrida:

«Aquele que recebe um nome sente-se mortal ou morrente [mourant<sup>44</sup>], justamente porque o nome queria salvá-lo, apelá-lo e assegurar a sua sobrevivência. Ser chamado, ouvir-se chamar, receber um nome pela primeira vez é talvez saber-se mortal e mesmo sentir-se morrer. Sentir-se já morto por estar prometido à morte: morrente»<sup>45</sup>

Dar um nome, nomear é então antes de mais reconhecer que *se foi chamado* —e isto, através da inscrição de um chamamento no «eu» que, como também Lévinas dirá, precedeu o seu próprio *poder* de responder e põe a nu a in-condição ou a arqui-passividade originária da própria finitude. A incondição de se estar *já sempre*, desde sempre e para sempre, diante da lei<sup>46</sup>: uma incondição que revela a lei (da língua *do* outro) na origem de todas as leis<sup>47</sup>. Como a origem de todas as leis: a de *se ser chamado* e, como também Lyotard<sup>48</sup> dirá, de *se ser refém*, de *se ser hóspede-refém*<sup>49</sup>, dirão, por sua vez, também Lévinas e Derrida (*hôte*) deste chamamento. Quer se o saiba, quer não. Neste sentido, falar ou responder *é já* testemunhar este chamamento originário que tanto brota do «eu» quanto do outro, do outro em *si*, dentro-fora de *si* e como o próprio *si*. Um chamamento que, para além de dar conta daquilo que,

<sup>43</sup> «si le nom n'appartient jamais, originairement et en toute rigueur, à qui le reçoit, il n'appartient déjà plus, dès le premier moment, à qui le donne. [...] le don du nom donne ce qu'il n'a pas», J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 112.

<sup>44</sup> Em «Circonfession» Derrida explicita: ««mourant est le mot que je découvre à l'âge de 59 ans, une sorte d'adjectif verbal dont je n'avais pas encore su lire le temps, qui ne dit ni le mortel ni le moribond ni l'agonisant mais cet autre présent depuis lequel je démontrerai hier à des étudiants que seul un immortel peut mourir, au-delà ou en deçà d'un être-pour-la-mort», op. cit., pp. 193-194.

<sup>45</sup> «Celui qui reçoit un nom se sent mortel ou mourant, justement parce que le nom voudrait le sauver, l'appeler et assurer sa survivance. Être appelé, s'entendre nommer, recevoir un nom pour la première fois, c'est peut-être se savoir mortel et même se sentir mourir. Déjà mort d'être promis à la mort: mourant.», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 39.

<sup>46</sup> Cf. J. Derrida, «Préjugés, devant la loi» in col. *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985, pp. 87-139.

<sup>47</sup> Cf. J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, p. 22 ss.

<sup>48</sup> Cf. Jean-François Lyotard, «Devant la loi, après la loi» in Elisabeth Weber, *Questions au judaïsme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, pp. 183-21.

<sup>49</sup> «Moi: d'abord l'hôte et l'otage de l'autre», J. Derrida, «Lettres sur un aveugle» in *Turner les mots*, Galilée/Arte, Paris, 2000, p. 116.

em *Spectres de Marx*, Derrida chama de «*effet de visière*»<sup>50</sup>, para referir tanto a anacronia da lei como a cena a partir da qual a herdamos ou a ex-apropriamos, dá também conta da alteridade abissal que, à partida, nos constitui na nossa relação dissimétrica (de sujeição) à língua *do* outro —do outro, isto é, proveniente do outro, que não possuía pelo outro, como o filósofo o sublinhará em *O monolinguismo do outro*<sup>51</sup>. Isto por um lado. Por outro, este mesmo chamamento também testemunha a marca da generalidade ou da instituição (pela via da linguagem) *na* própria singularidade —por isso à partida desfigurada, ex-apropriada, infectada ou contaminada pela universalidade (figurada pela própria linguagem que lhe pré-existe). Será justamente nesta *ex*-apropriação originária do «próprio» ou do «sujeito», será no *ex*- da sua *ex*-apropriação que Derrida detecta a origem e o lugar da «crença» ou da «fé». Referindo-se a si próprio, Derrida di-lo assim em «Lettres sur un aveugle»:

«[...] aquilo que me é mais próprio, indesenraizadamente próprio, jamais me pertencerá. Jamais. Por exemplo, nada me é mais próprio e íntimo, mais inapropriável do que o sentimento de mim, a percepção sensível que tenho de mim mesmo, por exemplo do meu ser-feliz ou infeliz, alegre ou triste, etc. [...] todo este «bem» depende de um testemunho virtual, entrega-se à assistência do outro. Quer dizer, a um acto de fé, a uma experiência de fé antes, mesmo, do acto, e antes da letra.»<sup>52</sup>

Eis, em suma, a par da impossibilidade da singularidade, não obstante absolutamente necessária<sup>53</sup>, um outro indício da decapitação do «próprio» ou da «identidade una» e, portanto, soberana na miríade das suas figurações. E por isso, e para além do indício da desconstrução como uma desconstrução do registo onto-teológico da soberania (subjectiva, política

<sup>50</sup> «Que nous nous sentions vus par un regard qu'il sera toujours impossible de croiser, voilà l' *effet de visière* depuis lequel nous héritons de la loi.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 27.

<sup>51</sup> J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, p. 56 ss.

<sup>52</sup> «ce qui m'est le plus propre, indéracinablement propre, ne m'appartiendra jamais. Jamais. Par exemple, rien ne m'est plus proche et plus intime, plus inappropriable que le sentiment de moi, la perception sensible que j'ai de moi-même, par exemple de mon être heureux ou mal-heureux, joyeux ou triste, etc. [...] tout ce «bien» dépend d'un témoin virtuel, il s'en remet, si peu que ce soit, à l'assistance de l'autre. C'est-à-dire à un acte de foi, à une expérience de foi avant l'acte, même, et avant la lettre.», J. Derrida, «Lettres sur un aveugle», pp. 115-116.

<sup>53</sup> Da *singularidade* se dirá exactamente o mesmo que Derrida diz da alteridade do outro: «Quand l'autre s'annonce comme tel, il se presente dans la dissimulation de soi.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 69.

ou outra) e da axiomática metafísico-antropocêntrica que lhe corresponde<sup>54</sup>, o indício *e* do lugar *e* da irreducibilidade da «crença».

Acontece, por outro lado, que para além de muito querida ao seu coração, uma tal «crença na felicidade» é também confessada pelo filósofo como sendo algo de «essencial» ao seu pensamento – como tendo «um lugar determinante» no seu trabalho de pensamento e de escrita. Leiamos ou escutemos de novo (e leiamos ou escutemos de novo porque ler é afinal, nesta cena teórica, um *certo* ver escutando<sup>55</sup>):

«[...] *acredito* na felicidade: e *acredito* que *isto* tem conjuntamente um lugar determinante no meu trabalho».

Mas «isto», mas esta *singular* «crença na felicidade» que, no dizer do próprio filósofo, «tem conjuntamente *um lugar determinante*» no seu trabalho de pensamento (um *conjuntamente* que, notemo-lo, associa justamente o registo do íntimo e do pessoal ou, na terminologia derridiana, do singular com o (registo) do trabalho do pensamento filosófico), é tudo menos simples. O próprio filósofo faz mesmo questão de advertir: «isto», diz, «é algo de muito complicado». E «isto» —«isto» que é dito ter «um lugar determinante» no seu pensamento filosófico— «é algo de muito complicado» por muitas razões de entre as quais, aqui, em estrita relação com o motivo da «justiça» que mais directamente aqui desejamos aproximar, não salientaremos, e ainda assim telegraficamente, senão três —três razões no entanto de todo imbricadas entre si.

1º E «isto é algo de muito complicado», em primeiríssimo lugar, em razão do que um tal *crer* quer dizer para Derrida. Com efeito, para este filósofo<sup>56</sup> uma tal «crença» —uma «crença» ou uma «fé» no entanto sem dogma nem religião<sup>57</sup>; uma «crença» ou uma «fé» que é mesmo o que absolutamente resiste ao dogma e à religião; uma «crença» ou uma «fé» prévia mesmo a toda e qualquer religião revelada; uma «crença» ou

<sup>54</sup> Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *La Bête et le Souverain*, Galilée, Paris, 2008.

<sup>55</sup> Cf. J. Derrida, *Memórias de Cego*, trad. Fernanda Bernardo, F. Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 10.

<sup>56</sup> E simultaneamente numa proximidade e numa diferença com Heidegger, filósofo para quem a *Zusage* (acordo, aquiescência, fiança ou confiança) é tida como o mais próprio do pensamento, e para quem «a crença (ou a fé) não tem qualquer lugar no pensamento (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*)», Heidegger, «O dito de Anaximandro» citado por Derrida em *Fé e saber*, pp. 90-91. *Zusage* na qual Derrida vê a marca e o sintoma da «fé».

<sup>57</sup> «a fé nem sempre foi sem será sempre identificável com a religião, mesmo com, o que é outra coisa ainda, a teologia», J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 18.

uma «fé» que o filósofo tem não só pela condição de possibilidade como pelo *porvir* da própria «religião»<sup>58</sup>; uma «crença» ou uma «fé» que o filósofo tem também como a condição para se criticar o fanatismo ou o fundamentalismo religioso e para lograr, seriamente, discutir o dito diálogo inter-religioso<sup>59</sup> no contexto da «mundialatinização»<sup>60</sup>; uma «crença» ou uma «fé» que, além do mais, nos dá a compreender a irreducibilidade da «fé», da própria «fé» revelada e traduzida onto-teologicamente —em vez de significar, um tal registo da «crença», um obscuro fundamento onto-antropo-teológico ou racional (à Kant<sup>61</sup>, quer dizer, no estilo de uma «fé reflectida» contida nos limites da simples razão), afigurar-se-á antes, no seu singular ateologismo (Bataille) ou no seu «ateísmo radical que se lembra de Deus»<sup>62</sup>, que é uma saudade imensa de Deus, não só a condição para um muito exigente repensar de uma fé universal prévia às próprias religiões do Livro<sup>63</sup> —as ditas religiões reveladas<sup>64</sup>—, como também o «lugar» e a condição da desconstrução de todo e qualquer fundamento onto-antropo-teológico: um «lugar» singular, um «lugar sem lugar» como, na sintaxe blanchotiana do «sem», o filósofo o dirá, um «lugar» que, na linha da *khôra* do *Timeu* de Platão, tal como Derrida o lê<sup>65</sup>, ou na linha da abstracção do deserto da revelação repensado por

<sup>58</sup> Veja-se, nomeadamente, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, pp. 28-32 e *Spectres de Marx* onde na página 267, se pode ler: «on peut toujours tenir la sécheresse quasiment athée de ce messianique comme la condition des religions du Livre, un désert qui ne fut même pas le leur».

<sup>59</sup> Cf. J. Derrida, «Surtout pas de journalistes !» in cahier L'Herne, 83, *Derrida*, Paris, 2004, pp. 47-48.

<sup>60</sup> «*Mundialatinização* (essencialmente cristã, decerto), é uma palavra que nomeia um acontecimento único perante o qual uma metalinguagem parece inacessível, embora continue a ser aqui, seja como for, de primeira necessidade. [...] Trata-se de uma latinização e, mais do que de uma mundialidade, de uma mundialização ofegante, por mais irrecusável e imperial que continue a ser.», J. Derrida. «Fé e saber» in op. cit., p. 46.

<sup>61</sup> Cf. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*,

<sup>62</sup> «un athéisme radical qui se souvient de Dieu», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, Stock, Paris, 2007, p. 23.

<sup>63</sup> Em «avouer – l'impossible» (in col., *Comment vivre ensemble*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 215), Derrida declara a sua motivação para «*penser une certaine foi plus vieille que toutes les religions*». Eu sublinho. «Fé e saber» dirá (p. 49) que a «fé não se precipita necessariamente na direcção da fé em Deus».

<sup>64</sup> «Comment penser alors —dans les «limites de la simple raison»— une religion qui, sans redevenir «religion naturelle», soit aujourd'hui effectivement universelle. Et qui pour cela ne s'arrête plus au paradigme chrétien ni même abrahamique.», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 23.

<sup>65</sup> Cf. J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993 e «Fé e saber» in op. cit., pp. 31-34.

Derrida, a partir do seu próprio repensar<sup>66</sup> da distinção heideggeriana entre *Offenbarkeit* (revelabilidade) e *Offenbarung* (revelação), como um «deserto no deserto», dá lugar, um tal «lugar», a tudo quanto tem lugar sem todavia se dar ao lugar e é, para este filósofo, o «lugar» tanto do sonho<sup>67</sup> como do pensamento, da justiça do pensamento<sup>68</sup> e da resistência —o «lugar» *do pensamento como justiça ou como resistência*: um pensamento *para além* do próprio *para além do ser* (*epekeinas tes ousias*) nas suas variantes (platónico-plotiniana (a via negativa)<sup>69</sup> e levinasiana)<sup>70</sup>, o qual ainda continua antropocêntrico. Ser que, agora, não é mais o limite —antes está sujeito e sofre<sup>71</sup> a passagem apelativa e inter-ruptiva deste outro *para-além* que lhe dá lugar dele se retirando— ou, diferentemente do que pretende Heidegger<sup>72</sup>, ser que não é mais o «transcendente como tal».

Com efeito, não só a velha-novíssima questão da «crença» não releva mais, para Derrida, de um fundamento último (mas sim do segredo a-b-s-o-l-u-t-o<sup>73</sup>) como, na sua imemorial matinalidade e na sua inextinguível vulnerabilidade e irreprimibilidade, se revelará, num dizer de «Fé e saber», um fundamento que só funda afundando-se. Caindo em escombros. Isto é, arruinando-se ou desconstruindo-se. Auto-desconstruindo-se. Sem

<sup>66</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., pp. 27-29.

<sup>67</sup> Repensado, o sonho é para Derrida uma das figuras ou um dos nomes desta resistência: «Comme si le rêve était plus vigilant que la veille, [...] se réveiller, cultiver la veille et la vigilance, tout en restant attentif au sens, fidèle aux enseignements et à la lucidité d'un rêve, soucieux de ce que le rêve donne à penser, surtout quand il nous donne à penser la possibilité de l'impossible. La possibilité de l'impossible ne peut être que rêvée, mais la pensée, une toute autre pensée du rapport entre le possible et l'impossible, cette autre pensée après laquelle depuis si longtemps je respire et parfois m'essouffle dans mes cours ou dans mes courses, elle a peut-être plus d'affinité que la philosophie même avec ce rêve. Il faudrait, tout en se réveillant, continuer de veiller sur le rêve.», J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002, p. 18, 20.

<sup>68</sup> Cf. J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg*, Galilée/Ville de Strasbourg, Paris, 2004. p. 48.

<sup>69</sup> Cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché*, pp. 535-595.

<sup>70</sup> É que, como Derrida declara a propósito de Heidegger, «L'être compte, quoi qu'on dise. C'est l'Être, différent de l'étant, différent du concept d'être, qui rassemble et qui accorde le *legein* et la *Versammlung* et c'est là que les choses se décident», J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 118.

<sup>71</sup> Cf. J. Derrida, «Timpanizar —a filosofia» in *Margens*— da filosofia, pp. 11-25.

<sup>72</sup> Cf. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, trad. Arnaldo Stein, Guimarães Ed., s/d, p. 77.

<sup>73</sup> Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 147 e «Circonfession» in op. cit., p. 201.



misticismo e sem irracionalismo, na sua ancilar matinalidade e na sua imensa vulnerabilidade, uma tal «crença» mais não é do que o sintoma ou a marca da mais absoluta radicalidade de um limite —do limite do pensar, do dizer, do compreender, do ser e do saber. Numa palavra, do limite das bibliotecas da nossa cultura. Um limite ab-soluto que permanece secreto, excepcionalmente secreto mesmo aí —*algures* na frase— onde *como que* se revela, eclipsando-se ou retraindo-se. Um limite imemorial que, no modo do «futuro anterior», *não vem* à língua *senão a partir* e, portanto, a feri-la e a interrompê-la na suposta inteireza da sua propriedade e idealidade. Um limite (o do absolutamente outro<sup>74</sup> (*tout autre*) ou do passado absoluto) que, não se deixando *de todo* dizer, apela, interpela e faz pensar, dizer e escrever<sup>75</sup> —faz *pensar escrevendo*. Sem um tal limite, diz Derrida, «não haveria nem acto de fé, nem promessa, nem porvir, nem expectativa sem expectativa da morte e do outro, nem relação com a singularidade do outro»<sup>76</sup>. Um limite que, retraindo, diferenciando e duplicando qualquer suposta origem ao repetir-se —repetição pela qual ele se i-limita—, não se deixa dialectizar, nem interiorizar e que, como nomeadamente *Che cose'è la poesia?* (1992), *Le toucher*, Jean Luc Nancy (2000) e *Donner la mort* (1999) o dirão, se revela justamente, para além de lugar e de condição da crença, «o lugar do coração» e do «saber de cor». *De cor*, quer dizer, para além do saber e/ou do sentido, *justamente*. Para além do «logos»<sup>77</sup> *tout court* —para além portanto do logo-fono-centrismo<sup>78</sup>. Um logo-fono-centrismo que, como toda a obra de Derrida abundantemente o testemunha, é também um carno-falogocentrismo<sup>79</sup>: um carno-falogocentrismo presente e actuante por todo o lado na nossa cultura. E nomeadamente na cultura e na axiomática do direito

<sup>74</sup> «l'autre lieu comme du lieu de l'autre, et de l'autre non moins que du lieu», J. Derrida, «Lettres sur un aveugle» in op. cit., p. 104.

<sup>75</sup> É como Derrida responde ao misticismo (da 7ª Tese do *Tractatus-Logico-Philosophicus*) de Wittgenstein : « Ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais l'écrire. », J. Derrida, «Envois» in op. cit., p. 209.

<sup>76</sup> J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 31.

<sup>77</sup> Um *logos* tendencialmente sempre re-acolhedor, reuninte – como Heidegger o testemunha: «O Logos est : la Pose recueillante. [...] le *legein*, au sens de recueillir et de laisser-étendu-ensemble-devant, ne peut être rien d'autre que l'être même de l'Unir [...]», Heidegger, «Logos» in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, p. 260 e 266.

<sup>78</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 21 ss.

<sup>79</sup> «Il ne s'agirait pas seulement de rappeler la structure phallogocentrique du concept de sujet, du moins en son *schème* dominant. Je voudrais un jour démontrer que ce *schème* implique la virilité carnivore. Je parlerais d'un *carno-phallogocentrisme*», J. Derrida, «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet» in *Points de suspension*, p. 294.

(que tem no sujeito humano figurado pelo macho adulto, mais do que pela mulher ou pela criança, a medida do justo e do injusto), a quem Derrida denuncia a atitude e a estrutura sacrificiais<sup>80</sup> (uma atitude que tem, aliás, a velhice do *Gênesis*!) para com o vivente animal que jamais «é um sujeito da lei ou do direito» —apesar dos admiráveis progressos que constituem a *Declaração universal dos direitos do animal* (1989) e a cultura ecológica e/ou vegetariana hoje em dia<sup>81</sup>, apesar da sua venerável antiguidade<sup>82</sup>, mais ousadamente reclamadas. Escutemos essa denúncia feita por Derrida em «Do direito à justiça»:

«No espaço em que situo estes propósitos ou reconstituo este discurso não se falará de «injustiça» ou de violência em relação a um animal, menos ainda em relação a um vegetal ou a uma pedra. Pode fazer-se sofrer um animal, que não se dirá nunca, em sentido próprio, que ele é um sujeito lesado, a vítima de um crime, de um assassinio, de uma violação ou de um roubo, de um perjúrio — e isto é *a fortiori* também verdade, pensar-se-á, do que se chama o vegetal ou o animal ou as espécies intermediárias, como a esponja. Houve, há ainda, na espécie humana, muitos «sujeitos» que não são reconhecidos como sujeitos e que merecem este tratamento do animal [...]. O que se chama confusamente animal, ou seja, o vivente enquanto tal e sem mais, não é um sujeito da lei ou do direito.»<sup>83</sup>

O que, quanto a uma tal «crença» ou a um tal regime da «crença» —esta «crença» e nenhuma outra— é, em suma, dizer que não só ela dá conta do registo heteronómico ou, e talvez mais precisamente, hetero-autonómico do pensamento e do pensamento da escrita e da singularidade (ou, em linguagem metafísica, do «sujeito» ou da «identidade subjectiva») de Derrida, um pensamento ditado, locomovido e assombrado ou espectralizado pela impossibilidade, como revela a desconstrução derridiana como uma desconstrução dos fundamentos arqueo-onto-lógicos, onto-fenomenológicos, e onto-antropo-teológicos da ocidentalidade filosófico-cultural e, *ipso facto*, da axiomática metafísico-antropocêntrica que lhe corresponde. Pensamento do limite no limite da filosofia, por outras palavras, pensamento da alteridade ab-soluta, a desconstrução derridiana é uma desconstrução dos fundamentos onto-fenomenológicos e/ou arqueo-onto-teológicos da filosofia, do político, da ética, da poética, da estética, das artes, da literatura, do direito,... Numa palavra, do instituído ou do construído: não

<sup>80</sup> Veja-se nomeadamente J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.

<sup>81</sup> Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris, 1997; Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998; Elisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, Albin Michel, Paris, 2008.

<sup>82</sup> Plutarque, *Trois traités pour les animaux*, POL, Paris, 1992.

<sup>83</sup> J. Derrida, «Do Direito à “justiça”» in op. cit., p. 31.

há instituído ou construído que não se alicerce na frágil matinalidade afásica desta «crença». Razão pela qual, ainda que ligada ao nome e à obra de Derrida, há desconstrução desde o raio de luz (*phos*) da *aparição* da primeira letra. O que terá *justamente* levado alguém ligado ao direito, como Drucilla Cornell, a dizer que a desconstrução «expõe as condições quase-transcendentais que estabelecem todo o sistema, incluindo o sistema legal enquanto sistema. Exposição que», acrescenta Cornell, «demonstra como o estabelecimento do sistema como sistema implica um além dele, precisamente em razão daquilo que exclui.»<sup>84</sup> O além, o para além da «justiça», da «crença» ou do sonho de «justiça»!

Por outro lado e consequentemente, revelador do declarado gosto derridiano pelo «segredo *a-b-s-o-l-u-t-o*»<sup>85</sup>, um tal registo da «crença» é, para este filósofo, ao mesmo tempo a condição (de possibilidade) e a obrigação incondicional e originária da relação dissimétrica ou do endereçamento ao outro – *como outro*. *Como outro*, quer dizer, respeitado no absoluto da sua alteridade, seja ele quem for, uma vez que para Derrida «*tout autre est tout autre*»<sup>86</sup>. Desta relação de incondicional obrigação para com o absolutamente outro brotam todos os incondicionais ou todos os impossíveis de Derrida<sup>87</sup>: a saber, o pensamento, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a democracia por-vir, a tradução, a morte, o poema, a música, o «sim», o amor, a amizade, a literatura, a responsabilidade como hiper-responsabilidade, a decisão ... Uma obrigação incondicional, um Dever absoluto e, enquanto tal, um Dever *para além* do dever e Dever de todos os deveres<sup>88</sup> que, marca da hiper-eticidade da própria desconstrução<sup>89</sup>, é *ao mesmo tempo* dita e traída pelo recorrente «é preciso» que locomove, assedia e assombra a obra derridiana —um «é preciso» que, em francês («*il faut*», presente do indicativo do verbo *falloir*

<sup>84</sup> «exposes the quasi-transcendental conditions that establish any system, including a legal system. This exposure [...] demonstrates how the very establishment of the system as a system implies a *beyond* to it, precisely by virtue of what it excludes.», Drucilla Cornell, *The philosophy of the limit*, Routledge, NY/London, 1992, p. 1.

<sup>85</sup> Cf. J. Derrida, «Envois» in *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980, p. 53.

<sup>86</sup> Cf. J. Derrida, «Prenome de Benjamin» in *Força de lei*, p. 100.

<sup>87</sup> J. Derrida, «Comme si c'était possible, «within such limits»...» in *Papier Machine*, pp. 283-319.

<sup>88</sup> «Il faut donc un devoir au-delà du devoir [...] Mais aller au-delà ne veut pas dire discréditer ce qu'on déborde.», J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in J. Derrida, J. Habermas, *Le «concept» du 11 septembre*, Galilée, Paris, p. 193.

<sup>89</sup> Que o filósofo confessa nomeadamente em *Aprender finalmente a viver*, p. 28.

/ *faillir*: *fallere* / *fallire*) logra ao mesmo tempo dizer e a obrigação e a falta<sup>90</sup>. E...E, quer dizer, o carácter paradoxal, contraditório ou apenas im-possível na sua impossibilidade desta hiper-eticidade.

Dever absoluto do endereçamento ao outro singular numa situação, ela mesma, também singular que, não por acaso, em todo o caso para além de qualquer formalismo e de qualquer retórica, Derrida começa justamente por confessar e pôr em cena no *incipit* do texto que, para além da cena de uma «redefinição» da própria desconstrução, aparentemente mais directamente tem o motivo da «justiça» e da relação da desconstrução com a «justiça», com a «possibilidade da justiça» como mote: refiro-me ao texto com o ressoante<sup>91</sup> título «Do direito à justiça» que, incluído em *Força de Lei*, começou por ser uma conferência<sup>92</sup>

<sup>90</sup> «'Il faut' ne veut pas seulement dire c'est nécessaire mais, en français, étymologiquement, 'cela manque' ou 'fait défaut'. La faute ou la défaillance n'est jamais loin.», J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 96.

<sup>91</sup> Título no qual há que escutar, a par do percurso como que metodológico (Do direito *até à* justiça, Do direito *até à* justiça em nome da justiça), a inflexível injunção derridiana à justiça: do direito à justiça, ou seja, *pela* justiça...

<sup>92</sup> Eis o relato da experiência de alguém que assistiu a este evento: «As it happens I was in the audience at Benjamin Cardozo Law School in 1989 when Derrida first presented «Force of Law : "The mystical foundation of authority"» at the conference titled «Deconstruction and the possibility of justice». Although I had heard him lecture before, and I was astonished by how different he was from what I had expected —a man of grace, charm, and (most remarkable of all to me at the time) sincere humility. Subsequent occasions gave me glimpses of his wit —he was extremely funny— and of his enormous generosity as well. Hundreds if not thousands of articles written over the past 25 years attest to the fact that Derrida represented the ideal intended audience for a large number of younger scholars. Even my limited personal experiences with him were enough to suggest that that influence (indeed, transference in the Freudian sense) has been as much a function of the quality of his character as of his philosophical brilliance.

In any event, personal memories aside, Derrida's address was a stunning event in a number of ways. He had clearly been provoked by the conference title —some of this comes through in the written text; one has to recall that in 1989, joining together "deconstruction" and "justice" (even its "possibility") was a rather radical intervention into the received notions of deconstruction— and he came prepared to provoke in his turn. And boy, did he, with the simplest of declarative statements, such as "Deconstruction is justice" and "Nothing seems to me less outdated than the classical emancipatory ideal".

For may in the audience, these statements thrilled or shocked because both in style and substance they represented such an apparently clean break with what we thought we knew about Derrida and deconstruction —his coy refusal to take "a" position [...], his brilliant but elliptical and etymologically exotic style, and above all, his consistent side-stepping», Adam Thurschwell, «Specters and Scholars: Derrida and the Tragedy of Political Thought» in *German Law Journal*, nº 1 (1 January 2005).

proferida pelo filósofo, em 1989, na Cardozo Law School no âmbito de um colóquio organizado por Drucilla Cornell intitulado *Deconstruction and the possibility of justice*<sup>93</sup>. Ouçamo-lo:

«É para mim um dever, devo *endereçar-me* [*m'adresser*] a vós em inglês»<sup>94</sup> – «em inglês», quer dizer, na língua do's outro's, daqueles para quem fala, uma vez que o faz na Cardozo Law School.

E ainda: «Julguei dever começar por dizer que me é necessário *endereçar-me* [*m'adresser*] a vós na vossa língua;»<sup>95</sup>

O que, quanto a uma tal «crença», é em suma dizer que ela dita, tanto quanto promete e interrompe e cripta, todo e qualquer “acto de linguagem”<sup>96</sup>, por isso arqui-escrita, e todo o endereçamento ao outro, de que simultânea e paradoxalmente é a condição *e* de possibilidade *e* de impossibilidade: como o filósofo refere, para além de prometer<sup>97</sup>, abrir a boca, falar, começa *por* confessar a «crença». Começa *a* confessar a «crença» ... «Crença» que, ditada pelo outro, pela singular primazia *e/ou* anterioridade espectral do ab-solutamente outro é também para Derrida sempre uma «crença no outro»<sup>98</sup> – no «absolutamente outro» (*tout autre*). Ao outro, diz Derrida, «não se pode senão crê-lo sob palavra»<sup>99</sup>. Um outro, um «absolutamente outro» que, porque fugindo tanto à transcendência *como tal* como à axiomática *subjectil* que estrutura a filosofia e a cultura ocidentais, o direito incluído, é «absolutamente (todo e qualquer) outro» (*tout autre est tout autre*<sup>100</sup>) —o que, para além da ateologização e da

<sup>93</sup> Ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David G. Carlson, *Deconstruction and the possibility of justice*, Routledge, NY/London, 1992.

<sup>94</sup> Cf. J. Derrida, «Do Direito à “justiça”» in *Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, p. 9.

<sup>95</sup> Ibid, p. 19.

<sup>96</sup> «Cette messianicité abstraite appartient d'entrée de jeu à l'expérience de la foi, du croire ou d'un crédit irréductible au savoir et d'une fiabilité qui « fonde » tout rapport à l'autre dans le témoignage. [...] Elle s'inscrit d'avance dans la promesse, dans l'acte de foi ou dans l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre.», J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 31.

<sup>97</sup> Para a questão da promessa em sede derridiana, cf. J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in colectivo, *La philosophie au service de la promesse*, Bayard, Paris, 2004, p. 195 ss.

<sup>98</sup> Cf. J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., pp. 30-31.

<sup>99</sup> «on ne peut que le croire sur parole», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 28.

<sup>100</sup> Referido pelo próprio Derrida como a pedrada atirada ao jardim (da ética) levinasiana (cf. J. Derrida in C. Malabou, *La contre-allée*, p. 263), lembremos como em *sauf le nom*, página 92, explicita este sintagma intraduzível na sua economia: «L'autre, c'est Dieu ou n'importe qui, précisément, une singularité quelconque, dès lors que tout autre est tout autre.».

transmutação da ontologia em *hantologie*<sup>101</sup>, não deixa de não ser sem importância para denunciar a presença do antes referido carno-falogocentrismo no âmago e na estrutura da nossa cultura<sup>102</sup> e do nosso direito. Uma presença que, em «Do direito à justiça»<sup>103</sup> e a propósito das ideias de violência e de injustiça, Derrida salienta nos seguintes termos:

«Houve aliás um tempo, que não está nem longe nem acabado, em que «nós, os homens, ‘queria dizer’ nós, Europeus, adultos, machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.

No espaço em que situo estes propósitos ou reconstituo este discurso não se falará de injustiça ou de violência em relação a um animal, menos ainda em relação a um vegetal ou a uma pedra.» [o que não é sem importância para repensar os movimentos pró-ambientais, as ditas éticas ambientais e as ecologias, nomeadamente.]

2. Em segundo lugar, «isto é algo de muito complicado» em razão da relação existente entre este singular registo da «crença» e a hiperbolicidade e a hiper-radicalidade<sup>104</sup> inerentes à quase-transcendentalidade do pensamento derridiano. Embora muito sucintamente, importa-nos também salientar aqui que, para além de condição da relação ao outro como outro, de «lugar limite»<sup>105</sup> e de condição de possibilidade do «acto de linguagem» (como arquí-escrita) e/ou da racionalidade do incondicional (*logos*), este mesmo registo da «crença» revela igualmente a hiper-radicalidade inerente

<sup>101</sup> «Hanter ne veut pas dire être présent, et il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie. L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme. L'ontologie est une conjuration.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 255.

<sup>102</sup> «Na nossa cultura, o sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regulado pela mais alta tecnologia industrial, tal como o é também a experimentação biológica sobre o animal – tão vital à nossa modernidade. [...] o sacrifício carnívoro é essencial à estrutura da subjectividade, quer dizer, também ao fundamento do sujeito intencional e, senão da lei, pelo menos do direito,», J. Derrida, «Do direito à “justiça»» in op. cit., p. 31.

<sup>103</sup> J. Derrida, «Do direito à “justiça»» in op. cit., p. 31.

<sup>104</sup> Hiper-radicalidade e não apenas radicalidade, porque a hiper-radicalização destrutiva, passe a manifesta tautologia, é um repensar ou uma radicalização da própria ideia de «radicalidade», a quem, apesar da sua intenção de ir mais além, até à (unidade presumida da) raiz, justamente, sublinha e denuncia os pressupostos ainda metafísicos: a saber, o pressuposto do radical, do fundamental, do originário, do principal (*archê*, causa, princípio), cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 152, nota 1.

<sup>105</sup> Lembremos que a questão do “lugar”, fundamental para a desconstrução, é sempre um “algures” (*aliore loco, aliorum*), isto é, conjuga sempre espaçamento com alteridade: «il s'agit de l'autre lieu comme du lieu de l'autre, et de l'autre non moins que du lieu, d'une autre scène dans laquelle l'écart de l'altérité fait la scène même, avant d'être mis en scène.», J. Derrida, «Lettres sur un aveugle» in *Tourner les mots*, Galilée, Paris, 2000, p. 104.

à hiperbolicidade e à aporeticidade da desconstrução derridiana. Uma hiperbolicidade que, frequentemente sublinhada e assumida pelo próprio filósofo<sup>106</sup>, a distinguirá da crítica<sup>107</sup> (*krinein*, *krisis*), que pertence ainda, ela, ao registo da autonomia (fundamento da soberania do sujeito, da moral, da liberdade, da vontade, da responsabilidade, e etc. ...). E uma hiper-radicalidade que o filósofo assume<sup>108</sup> ter herdado de perto da fenomenologia husserliana<sup>109</sup>.

Com efeito, na linha repensada ou *bem* herdada do *en diaphéron héautô*, de Heraclito<sup>110</sup>; na linha igualmente repensada da *khora* do *Ti-meu* e da «transcendência tão divinal» (*Daimonias hyperboles* (509 c)) do *epekeina tes ousias* (509 b)<sup>111</sup> de *A República* de Platão; ou ainda na linha repensada do Infinito para além do finito de Descartes e de Lévinas, de Descartes repensado ou contra-assinado por Lévinas<sup>112</sup> mais precisamente, este regime da «crença» não deixa de salientar também

<sup>106</sup> «[...] deste hiperbolismo que invadiu a minha vida e o meu trabalho. Dele releva tudo quanto avança com o título da “desconstrução”, [...] a começar por esta hipóbole (é a palavra de Platão) que comandou tudo, incluindo a interpretação de *khora*, a saber, a passagem para além da própria passagem do Bem ou do Uno para além do ser (*hyperbolè... epekeina tes ousias*), o excesso para além do excesso: inexpugnável.», J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, 2001, p. 67.

<sup>107</sup> Cf. J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, p. 197 e *Spectres de Marx*, pp. 269-272. A crítica, como a ontologia, é pré-desconstrutiva.

<sup>108</sup> «Cette discipline de la réduction phénoménologique, cette mise entre parenthèses ou entre crochets du réalisme naïf ou de l'attitude naturelle, c'est au contraire l'*abc* de la déconstruction. Mais non pas son *alpha* et son *oméga*. Son premier ou son dernier mot.», J. Derrida, «Et cetera...» in *Derrida*, cahier de l'Herne, p. 24.

<sup>109</sup> Uma hiper-radicalidade testemunhada pelo próprio registo da «crença» que não deixa de salientar também, *a par de muitas diferenças* (cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché*, p. 540-541), a singular proximidade da desconstrução com o idioma ou o gesto fundamental da teologia negativa —o endereçamento, precisamente—, bem como a proximidade, ao nível da radicalidade do seu gesto, da própria fenomenologia com a teologia negativa —Derrida refere-o em *Sauf le nom*: «[...] son *épokhè* [a da teologia negativa] a quelque affinité aussi bien avec la *skepsis* du scepticisme qu'avec la réduction phénoménologique. Et contrairement à ce que nous disions tout à l'heure, la phénoménologie transcendante, en tant qu'elle passe par la suspension de toute doxa, de toute position d'existence, de toute thèse, habite le même élément que la théologie négative. L'une serait une bonne propédeutique à l'autre. Assez surprenant, n'est-ce pas ?», op. cit., p. 78.

<sup>110</sup> Cf. J. Derrida, «Désistance» in *Psyché*, pp. 626-627 nota 2.

<sup>111</sup> Veja-se J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, pp. 72-75 ; «Comment ne pas parler» in *Psyché. Invention de l'autre*, p. e *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, pp. 187-194 [trad. Fernanda Bernardo e Hugo Amaral, Palimage, Coimbra, no prelo].

<sup>112</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 39 ss.

aquela que é talvez a maior proximidade de Derrida a Husserl —uma proximidade de gesto ou de atitude filosófica que não tardará porém a lavrar a mais abissal das diferenças<sup>113</sup>. A saber, a proximidade<sup>114</sup> traçada pela requerida e assumida loucura<sup>115</sup> da radicalidade revolucionária da redução fenomenológica<sup>116</sup>. Ou seja, pela suspensão (*épokê*) da noção de horizonte concebido no modelo do mundo, de um contexto ou de uma linguagem: um horizonte que, notemo-lo, é também o lugar onde a significação e a normatividade (o's saber'es e a's cultura's) têm lugar. É que a desconstrução é um pensamento do evento e, no dizer do próprio Derrida, «a irrupção do acontecimento deve rasgar todo o horizonte de expectativas»<sup>117</sup>. O tempo deste rasgão, o tempo como este mesmo rasgão (que suspende e/ou interrompe e/ou revoluciona o instituído) é o tempo meteorítico, isto é, instantâneo da desconstrução<sup>118</sup> —e da revolução, se acaso a há, e da refundação e da transformação do instituído (do direito e da política, nomeadamente, e das suas instituições).

---

<sup>113</sup> A diferença marcada pela suspensão da própria ideia de horizonte sem a qual, pura e simplesmente, não há fenomenologia: «I am also for the suspension of the horizon, but, for that very reason, by saying so, I am not phenomenologist anymore. I am very true to phenomenology, but when I agree on the necessity of suspending the horizon, then I am no longer a phenomenologist.», J. Derrida, *On the gift, A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, p. 66.

<sup>114</sup> Uma proximidade reconhecida e afirmada por Derrida: «la phénoménologie est toujours la ressource de la déconstruction puisqu'elle permet de défaire les sédimentations spéculatives et théoriques, les présuppositions philosophiques.», J. Derrida, *Sur parole*, éditions de l'aube, Paris, 1999, p. 80.

<sup>115</sup> Os filósofos, sei-o por experiência própria, não gostam desta predicação da *épokê* que no entanto Derrida faz questão de fazer (tal como de todos os seus impossíveis) um pouco por todo o lado na sua obra —e nomeadamente em *Carneiros* (Palimage, Coimbra, 2008) onde, na página 52, se pode ler: «E não é este retraimento do mundo, este afastamento pelo qual o mundo se retira até à possibilidade do seu aniquilamento, a experiência mais necessária, mais consequente, mas também a mais louca de uma fenomenologia transcendental?».

<sup>116</sup> Uma proximidade também reclamada pela imediatidade da ética levinasiana do *des-inter-essamento* ou da singular *ex-cepção* ao ser: «L'ex-ception à l'être que nous appelons désintéressement aura [...] un sens éthique. L'éthique serait ainsi la possibilité d'un mouvement aussi radical que la réduction transcendante.», Lévinas, «Idéologie et Idealisme» in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, p. 21, nota 3. Um movimento radical que submeterá a redução fenomenológico-transcendental à redução inter-subjectiva, para Lévinas a interminável redução das reduções: «Par un mouvement contre-nature —car contre le monde— il faut remonter à un psychisme autre que celui du savoir du monde. Et c'est la révolution de la réduction phénoménologique —révolution permanente», Lévinas, *Entre-Nous*, Grasset, Paris, p. 99

<sup>117</sup> J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 16.

<sup>118</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 34.



Com efeito, a fim de evitar o empirismo, filosoficamente analfabeto, o positivismo, o psicologismo e o historicismo, *é preciso*, advoga Derrida, um ininterrupto renovar do questionamento transcendental e, na pegada da helénica «*docta ignorantia*» —testemunhada no «sei que nada sei» socrático-platónico que, é sabido, não só inaugurará a filosofia como caracterizará a sua *atitude*<sup>119</sup>—, a cada passo fazer um «voto de pobreza em matéria de conhecimento»<sup>120</sup> («*so habe ich damit den Anfang der absoluten Erkenntnisarmut erwählt*») e, para além de suspender (*épokê*) a validade judicativa das normas e dos saberes<sup>121</sup> —a dita «tese do mundo» inerente à «atitude natural»—, a cada passo, no mundo singularmente *para além* do mundo<sup>122</sup> ou à «beira do fim do mundo»<sup>123</sup>, ficcionar<sup>124</sup> a hipótese do «fim do mundo»<sup>125</sup>. Uma hipótese «louca», no dizer do próprio filósofo, uma hipótese hiperbólica que, no entanto, a cada passo do seu «passo/não passo para além/não há além» («*pas au-delà*») o filósofo exercita na locomoção do seu pensamento do evento ou da alteridade ab-soluta —ou, avancemo-lo já, da justiça. Uma hipótese que, a partir desta hiper-radicalidade, pensa a dita transcendência em termos de «segredo absoluto», de movimento, de «força frágil», de passagem, de ruptura, de ininterrupta interrupção, de «ruptura instauradora» (M. de Certeau) e de *repetição*...

Só que o despojamento inerente ao reivindicado e assumido radicalismo absoluto do ponto de partida fenomenológico-filosófico<sup>126</sup> [um radicalismo

<sup>119</sup> Veja-se J. Derrida, «Fourmis» in *Lectures de la différence sexuelle*, ed. des femmes, Paris, 1994, pp. 100-102.

<sup>120</sup> E. Husserl, *Meditações Cartesianas*, trad. Maria Gorete Lopes e Sousa, Rés-Editora, Porto, p. 11.

<sup>121</sup> Cf. Husserl, *ibid*, p. 32 ss.

<sup>122</sup> Uma ficção igualmente ficcionada pela meta-ética levinasiana e pela poemática celaniana: «Ne faut-il pas mourir pour transcender contre-nature et même contre-être? Ou à la fois sauter et ne pas sauter? [...] Expulsion hors de la *mondanité du monde*, nudité de celui qui emprunte tout ce qu'il possède ; insensibilité à la nature...», E. Lévinas, *Paul Celan. De l'être à l'autre*, Fata Morgana, 2002, p. 24 e 32.

<sup>123</sup> Cf. J. Derrida, *Carneiros*, p. 48 ss.

<sup>124</sup> E é, note-se, a dimensão ficcional a presidir —e, inevitavelmente, a impossibilitar como tal— à inaugurabilidade da fenomenologia transcendental de Husserl.

<sup>125</sup> Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, § 49, p. 160-164 e *Meditações Cartesianas*, pp. 11-12.

<sup>126</sup> «Como filósofos que adoptam por princípio aquilo que podemos chamar o radicalismo do ponto de partida, vamos começar, cada um por si e em si, por deixar de lado as nossas convicções até aqui admitidas e, em particular, por não aceitar como dados as verdades da ciência.», Husserl, MC, I, p. 17.

criticado (pelo seu egocentrismo e consequente esquecimento da facticidade, da existencialidade ou da mundaneidade) tanto por Heidegger como por Gadamer e, segundo eles, impossibilitado pelo círculo hermenêutico (no qual desde sempre o sujeito ou o *Dasein* está já sempre lançado) da compreensão e da compreensão *de si*, de modo que esta proximidade de Derrida, em relação à radicalidade de Husserl, não deixa ao mesmo tempo de giz também a sua distância cortante em relação a Heidegger e a Gadamer enquanto pensadores do *ser lançado* (*Geworfenheit*) na existência ou no mundo], só que o despojamento inerente ao reivindicado e assumido radicalismo absoluto do ponto de partida fenomenológico-filosófico, dizíamos, visava encontrar, à Descartes, o «fundamento absoluto» pela via de «um retorno radical ao *ego cogito* puro», alguém do mundo e/ou do ser. Um *ego cogito* definido pelo solipsismo do seu *poder constituinte*, e sobre o qual e a partir do qual se ergueria a fenomenologia transcendental como ciência de rigor —tal é, sublinha Derrida, «o gesto fundamental da fenomenologia», a saber, «lembrar à extra-mundaneidade arqui-originária de um ente chamado “sujeito” ou ego transcendente» tido como o «ponto zero da origem do mundo»<sup>127</sup>. E apesar deste «ponto zero da origem do mundo» não lograr uma intuição originária do *alter-ego*, mas tão-somente a sua apresentação analógica, assim tocando o dobre a finados pelo próprio projecto fenomenológico, tal é também a transformação da ontologia em egologia<sup>128</sup> em sede husserliana. Uma transformação levada a cabo pela radicalidade da redução fenomenológico-transcendental — uma transformação que mostra como a crítica husserliana da metafísica não deixa ainda assim de desembocar na metafísica<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> «C'est le geste fondamental de la phénoménologie : rappeler à l'extra-mondanéité archi-originnaire d'un étant nommé « sujet » ou ego transcendantal», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *Idiomes, Nationalités et Déconstructions*, Intersignes, n° 13, ed. Toubkal, Casablanca, 1998, p. 243.

<sup>128</sup> Cf. J. Derrida em J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 85, nota 2, e *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990.

<sup>129</sup> «En privilégiant le langage de la métaphysique, la valeur de certitude attaché au phénomène présent à la conscience, à l'objet noématique, à la conscience de soi comme proximité à soi, au présent vivant (*lebendige Gegenwart*) comme forme ultime et absolument universelle de la temporalisation et de la vie de la conscience, Husserl a peut-être ainsi accompli une admirable révolution moderne de la métaphysique : sortie de la métaphysique hors du tout de son histoire pour revenir enfin à la pureté de son origine. C'est peut-être à partir de là qu'il nous faut assumer l'époché, l'époché phénoménologique et l'époque historique qui s'y rassemble. Commencer à penser sa clôture, c'est-à-dire aussi son avenir.

Diferentemente, desconstruindo a axiomática metafísico-antropocêntrica ainda presente e actuante na egologia (egocrática) da fenomenologia husserliana, também a hiper-radicalidade da desconstrução derridiana lembrará à singular extra-mundaneidade arqui-originária do «eu», no qual verá igualmente um ponto zero da origem do mundo —mas de um «eu» na sua extra-mundaneidade arqui-originária [isto é, antes de ser (uma consciência, uma liberdade, uma vontade, responsabilidade, ...) e antes de ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*)] incondicional e dissimetricamente já *sujeito* à primazia apelativa do outro *como outro* —e não como *alter-ego*—, ele também, na sua extra-mundaneidade, uma absolutamente outra origem do mundo, *a quem* e *por quem* deverá responder —ou a quem deverá acolher— assim instituindo *depois* (*après coup*) o mundo e tudo quanto é do mundo. É precisamente uma tal sujeição ao outro (ab-soluto ou espectral) à beira do fim do mundo, dentro-fora do mundo, que se revela o lugar e a incondição da instituição ou da refundação do instituído. Um outro que não é no entanto mais, como acontece em Husserl, um «alter-ego», isto é, um outro de dois, um outro pensado ou constituído a partir *do* ego, nem sequer um outro (onto-teologicamente) soberano, mas um outro ab-soluto (*ab-solus*, *alienus*, *allos*): separado ou secreto. O outro é secreto porque é outro, proclama Derrida<sup>130</sup>. Um outro secreto ou espectral<sup>131</sup> no qual apenas se pode *crer* sob palavra.

Daí que uma tal hiper-radicalidade corresponda ou configure a *quase-transcendentalidade*<sup>132</sup> da hiperbolicidade e da aporeticidade da

---

Recommencer : c'est peut-être ce que murmurait Husserl à la veille de sa mort : « ... juste maintenant que j'arrive au bout et que tout est fini pour moi je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement... », J. Derrida, «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique» in *Revue Alter*, *Derrida et la phénoménologie*, 8/2000, p. 84.

<sup>130</sup> «Autrui est secret parce qu'il est autre» in *Papier machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 367 ss.

<sup>131</sup> Derrida não deixa, de facto, de sugerir que a figura sem figura do «espectro», enquanto aparição da alteridade de outrem, pode articular-se com o momento noemático da fenomenologia husserliana, uma vez que, nem real ou mundano (o *noema* árvore não arde!) nem componente da subjectividade, o *noema* é afinal a condição de toda a experiência, de toda a objectividade e de toda a fenomenalidade, sendo aquilo que inscreve a possibilidade do outro e do luto na própria fenomenalidade do fenómeno, cf. J. Derrida, «Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228 e J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967.

<sup>132</sup> Para a quase-transcendentalidade da desconstrução, veja-se Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1986.

desconstrução como um pensamento da alteridade ab-soluta, do evento ou da «justiça» e, enquanto tal e necessariamente, do “talvez”<sup>133</sup>.

Dito isto, isto é, muito sucintamente sublinhada a hiper-radicalidade da desconstrução afecta ao lugar limítrofe da «crença» que a dita e a locomove, tendo-a pois em conta, importa-nos desde já precisar, ainda que de passagem e muito, muito sucintamente, duas coisas que, relativamente à questão do *direito*, dela decorrem.

A saber, e por um lado, haverá desde já que sublinhar que é justamente a *bem* herdada lição de radicalidade husserliana que, traduzida na hiper-responsabilidade da desconstrução, levará Derrida a *suspende* (e a apelar para a sua ininterrupta suspensão) o sentido do instituído, do horizonte *do* mundo e das suas leis, a fim de neles surpreender a abissalidade originária e operativa desta «crença» na qual o filósofo traduzirá a Lei anômica (da própria «justiça»<sup>134</sup> para além do direito e dele distinta) que as dita, as atravessa e as interrompe, *des*-construindo-as. Gesto de hiper-radicalidade hiper-responsável que, no caso do direito, o levará a proceder a uma *épokê* do direito, da história, da filosofia e da ideologia do direito, *em nome* da «justiça»: *em nome* da «justiça» e no desejo ou na «crença» de uma crescente perfectibilidade da justeza e da justiça do próprio direito. Uma *épokê* que, na peugada do Kant da *Introdução à doutrina do Direito* (§ E (*das stricte Recht*)), levará Derrida a salientar o liame do direito com a força, mostrando o quanto a fundação do direito assenta num golpe de força sem fundamento, sendo por isso as leis «uma violência sem fundamento»<sup>135</sup>. O que está no entanto longe, muito longe de ser uma crítica irresponsável e *nihilista* do direito: é antes a constatação pensada de que construído, construído sobre o abismo de um «não fundamento» —como tudo quanto é construído!—, o direito é intrinsecamente desconstrutível<sup>136</sup>: uma indesconstrutibilidade que, longe de ser negativa, Derrida tem não só pela *chance* da desconstrução<sup>137</sup> e da

<sup>133</sup> «[...] partout où il y va de la déconstruction, il s'agirait de lier une affirmation [...], s'il y en a, à l'expérience de l'impossible, qui ne peut être qu'une expérience radicale du peut-être.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 65.

<sup>134</sup> «A desconstrução está já prometida [*gagée*], comprometida [*engagé*] com esta exigência de justiça infinita que pode assumir o aspecto desta “mística”», *ibid*, p. 33.

<sup>135</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in *op. cit.*, p. 25.

<sup>136</sup> «[...] o direito é essencialmente desconstrutível, seja por ser fundado, quer dizer, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes o melhoramento do direito), seja porque o seu fundamento último, por definição, não é fundado.», *ibid*.

<sup>137</sup> «1. A desconstrutibilidade do direito [...] torna a desconstrução possível», *ibid*, p. 26.

desconstrução do direito, como pela «*chance* política de todo o progresso histórico»<sup>138</sup>.

Uma *épokê* que constitui a contra-assinatura derridiana daquilo a que, no rastro do seu cristianismo, Montaigne<sup>139</sup> e Pascal chamaram o «fundamento místico da autoridade»<sup>140</sup>: um «fundamento» no qual Derrida detecta algo de bem mais essencial do que as premissas da moderna crítica da ideologia jurídica<sup>141</sup>: a saber, as premissas da própria desconstrução do direito. Ou da sua auto-desconstrução. Ou seja, o facto propriamente inultrapassável de o momento fundador, instituidor ou justificador do direito (um momento não propriamente ilegal, mas a-legal) implicar sempre uma força performativa ou interpretativa que jamais pertence àquilo que institui, funda ou justifica —e, por isso mesmo, um apelo à «crença». O «fundamento da lei», a Lei da lei, «a instituição da instituição» e a «origem da constituição» revela-se, no dizer de Derrida, «um acontecimento “performativo” que não pode pertencer ao conjunto daquilo que funda, inaugura ou justifica»<sup>142</sup>. O que, por um lado, é dizer que o discurso encontra, algures, *ali* o seu limite —*ali*, isto é, na sua tentativa para justificar e fundamentar a instituição da lei<sup>143</sup>: o silêncio, a própria linguagem da «crença», toma o lugar da meta-linguagem impossível — que assim impossibilita... Por outro lado é também dizer que um tal limite é, de si próprio, o apelo inflexível, inflexível e infinito, à necessidade e à urgência de se «ser justo com a justiça»<sup>144</sup>. Um limite que não deixa de salientar a dramaticidade sem dramatismo da relação ou da questão da língua com a da «justiça»: uma questão obsessivamente omnipresente em «Do direito à justiça».

Assim descobre a desconstrução dos fundamentos onto-antropo-teológicos do direito, por um lado, a «crença» e o «apelo à crença» na origem da justiça e do direito —um apelo que, na desconstrução, se confunde com o mais louco<sup>145</sup> e mais loucamente assombrado<sup>146</sup> apelo à

<sup>138</sup> Ibid, p. 25.

<sup>139</sup> «Ora as leis mantêm-se credíveis, não por serem justas, mas por serem leis. É o fundamento místico da autoridade, elas não têm nenhum outro [...]», Montaigne citado por J. Derrida em «Do direito à justiça» in op. cit., p. 21.

<sup>140</sup> Ibid, pp. 19-25.

<sup>141</sup> Ibid, p. 23.

<sup>142</sup> J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 30.

<sup>143</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 24.

<sup>144</sup> Ibid, p. 33.

<sup>145</sup> Ibid, p. 42.

<sup>146</sup> Ibid, pp. 39-43.

justiça. Por outro lado, sem negatividade e sem infelicidade, assim põe a desconstrução a nu a relação intrínseca e irreduzível que o direito mantém com a «força, o poder ou a violência»<sup>147</sup>: não só na sua aplicação, mas também, e sobretudo, no momento da sua fundação. Derrida di-lo assim na sua *contra-assinatura* do referido ditame de Montaigne reiterado por Pascal:

«As leis não são justas enquanto leis. Não se lhes obedece por serem justas, mas porque têm autoridade. A autoridade das leis não assenta senão no crédito que se lhes dá. Crê-se nelas, tal é o seu fundamento único. Este acto de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E é ainda preciso pensar o que *crer* quer dizer. [...]

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificador do direito implica uma força performativa, quer dizer, implica sempre uma força interpretativa e um apelo à crença: não, desta vez, no sentido em que o direito estaria *ao serviço* da força, em que ele seria o instrumento dócil, servil e, portanto, exterior do poder dominante, mas no sentido em que ele manteria, com o que se chama a força, o poder ou a violência, uma relação mais interna e mais complexa. [...]

Ora, a operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode e deve assegurar o papel de metalinguagem, em relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante.

O discurso encontra ali o seu limite: nele mesmo, no seu próprio poder performativo. É o que eu proponho chamar aqui, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o místico. Existe ali um silêncio murado na estrutura violenta do acto fundador. Murado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem. Eis o sentido pelo qual estaria tentado a interpretar, para além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chamam o *fundamento místico da autoridade*.»<sup>148</sup>

Por outro lado, e na mais estreita relação com esta primeira observação, importará também ainda referir que é precisamente esta hiper-radicalidade —uma hiper-radicalidade hiper-responsável (apesar da sua aparência de irresponsabilidade para os pontos de vista do mundo e da sua normatividade instituída e institucional) que não só ordena o repensar da origem e da história do direito, como a cada *instante* suspende e/ou apela para a suspensão e/ou a interrupção do instituído<sup>149</sup>, assim apelando para a urgência da *pronta e justa* resposta para além do saber e/ou do programa<sup>150</sup>

<sup>147</sup> Ibid, p. 23.

<sup>148</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., pp. 22-24.

<sup>149</sup> Ibid, pp. 37-39.

<sup>150</sup> Ibid, pp. 43-48.

ao que acontece—, por outro lado, dizíamos, importará também ainda referir que é precisamente esta hiper-radicalidade que distingue a *desconstrução* derridiana da *crítica*: que, no caso concreto da «justiça», distingue a *desconstrução* (dos fundamentos onto-antropo-teológicos) do direito de uma mera *crítica* da ideologia jurídica<sup>151</sup> (ainda prisioneira dos princípios e da axiomática daquilo mesmo que pretende criticar).

3. E «isto», e esta «crença na felicidade» é ainda «algo de muito complicado» em terceiro lugar e finalmente porque, para Derrida, não só uma tal «crença» não passa de uma «crença», sem misticismo nem utopia, na «justiça» como se revela o «lugar» da própria «justiça» —o «lugar» da «crença» na «justiça» e o «lugar» da desconstrução como «justiça». Como «justiça indesconstrutível». Porque, para Derrida, «a desconstrução é a justiça»<sup>152</sup>: uma «justiça» por-vir, sempre por-vir (*à-venir*)<sup>153</sup>, sempre intempestiva e prometida como o próprio porvir (que o filósofo distingue de futuro<sup>154</sup>) e que, distinta e para além do direito, não é mais um conceito filosófico e jurídico-político, nem uma ideia reguladora em sentido kantiano, nem sequer o conteúdo de uma «promessa messiânica»<sup>155</sup>, mas antes um impossível e «uma experiência do impossível»<sup>156</sup>. Isto é, «da alteridade absoluta»<sup>157</sup> dirá Derrida: «a experiência daquilo de que não podemos fazer a experiência»<sup>158</sup>. Mas uma experiência inexperienciável (Blanchot), impossível e do impossível<sup>159</sup>, sem a qual, no dizer de

<sup>151</sup> Ibid, p. 23.

<sup>152</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 26.

E em *Jacques Derrida. Philosophie, Philosophie*, na página 25, o filósofo reitera : «La justice au nom de laquelle on déconstruit le droit, on transforme le droit, cette justice est indéconstructible. Elle est la déconstruction elle-même».

<sup>153</sup> «a justiça permanece *por vir* (*à venir*), *ela tem* que vir, *está* por-vir (*à-venir*), ela desprega a própria dimensão de eventos (*événements*) irredutivelmente por vir (*à venir*). Ela terá sempre este porvir (*à venir*), e tê-lo-á sempre sido.», ibid, p. 46.

<sup>154</sup> «um *por-vir* (*à-venir*) que será preciso distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem a qual não há justiça; e o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente.», ibid, p. 46.

<sup>155</sup> Cf. ibid, p. 42.

<sup>156</sup> «A justiça é uma experiência do impossível», J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 28.

<sup>157</sup> Ibid, p. 46.

<sup>158</sup> Ibid, pp. 27-28.

<sup>159</sup> «Sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable : *à travers* mais donc *au-delà* du droit.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 278.

Derrida, «mais valia renunciar e à justiça e ao evento»<sup>160</sup>. E, acrescentemos, à «democracia por-vir» e ao próprio porvir.

Sem religiosidade —ou então como justa abertura<sup>161</sup>, como abertura messiânica a uma absolutamente outra religiosidade—, a «crença» segundo Derrida (uma «crença» que é também, como o filósofo o sublinha na sua leitura do «golpe de génio do cristianismo» de Nietzsche<sup>162</sup>, uma crença na crença, posto que ninguém pode ter a pretensão de saber o que *crer* quer exactamente dizer!) é, no seu próprio dizer, a «abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas», adverte igualmente o filósofo, «sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética»<sup>163</sup>. «Sem horizonte de expectativa», isto é, alguém ou para além do horizonte e/ou da ideia de horizonte (afecta à fenomenologia e à hermenêutica filosófica<sup>164</sup>) que o é sempre do mundo, do ponto de vista do mundo e da sua normatividade. Uma «abertura ao porvir» ou à vinda do outro que, iluminando e justificando a razão de ser do assumido «sofrimento da desconstrução»<sup>165</sup> —da desconstrução como sofrimento<sup>166</sup>—, não só

<sup>160</sup> «Mais il serait tout aussi facile de montrer que sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l'événement.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 112.

<sup>161</sup> Para as diferentes concepções de «abertura» —em sede kantiana, husserliana, heideggeriana e levinasiana—, veja-se E. Lévinas, «Subjectivité et Vulnérabilité» in *Humanisme de l'autre Homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, pp. 103-104.

<sup>162</sup> Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, p. 282 e *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, pp. 154-157.

<sup>163</sup> J. Derrida, «Fé e saber» in op. cit., p. 29.

<sup>164</sup> «La messianicité, c'est le rapport à l'autre qui vient, à venir, mais de telle sorte que cette venue soit inséparable de la venue de la justice et donc révolutionnaire en ce sens. La messianicité est révolutionnaire. Et révolutionnaire en ce que la structure messianique a un rapport à une venue à venir qu'on ne peut pas anticiper, qu'on ne peut pas voir venir en quelque sorte. D'où rupture avec le grand thème phénoménologique, ontologique de l'horizon d'attente. La messianicité est une attente sans horizon d'attente. On attend sans savoir si ce qu'on attend, ou qui on attend, viendra ou ne viendra pas ; s'il y avait savoir de la venue, il n'y aurait pas de messianicité, il n'y aurait pas de venue. Donc, c'est cette remise en question de l'horizon d'attente qui a des effets dévastateurs sur la phénoménologie et l'ontologie, c'est cette suspension de l'horizon d'attente qui constitue cette structure messianique de la promesse dont je vous parle.», J. Derrida, *Jacques Derrida. Philosophie. Philosophie*, p. 25.

<sup>165</sup> O «sofrimento da desconstrução», «aquele de que ela sofre ou aquele de que sofrem todos aqueles que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir de modo não equívoco entre o direito e a justiça», J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 10.

<sup>166</sup> Um sofrimento que lhe advém da hetero-auto-nomia e da aporia que a locomovem e que lhe marcam a sua *singular* passividade —*singular* passividade porque é uma



dita a singular distinção (sem oposição, em razão da desconstrução da origem, do fundamento e/ou da *physis* sobre a qual, tradicionalmente, se erguem depois, em diferença e em hierarquia, *nomos* e *thesis*) entre direito e «justiça» como, identificando a própria desconstrução com a «justiça», mostrará também que, desde sempre —e não apenas desde meados dos anos 80, como alguns pretendem—, o motivo da «justiça» esteve presente no pensamento e no *corpus* derridianos: não, é certo, como uma ideia, um conceito, um tema, uma questão ou um problema, mas como uma obsessão e uma extra-ordinária assombração. Como uma injunção indesconstrutível<sup>167</sup>. Como o indesconstrutível da própria desconstrução<sup>168</sup>: o indesconstrutível que, na sua hiper-radicalidade e na sua hiper-responsabilidade (a-filosófico-moral, não ingénua nem dogmática), é e/ou magnetiza a própria desconstrução na sua incondição de pensamento da alteridade ab-soluta. Porque indesconstrutível<sup>169</sup> é também a «justiça»<sup>170</sup> —que, insistimos, o filósofo faz questão de distinguir do direito que, registo do cálculo e do poder, tem *a priori* na força<sup>171</sup> o seu predicado essencial.

E é justamente em razão desta identificação da desconstrução (*como pensamento*) com a «justiça», com a «crença», o dom, o desejo e a promessa de «justiça» —«justiça» que, insistimos, é um dos impossíveis

---

passividade activa, uma passividade que logra *bem* traduzir em autonomia a passividade da sua sujeição endividada à lei do absolutamente outro.

<sup>167</sup> «ce qui met en mouvement la déconstruction —l'indéconstructible qui reçoit dans ce contexte le nom d ejustice, distinguée du droit— n'a pas la forme d'une limite fondatrice sur laquelle s'arrête ou bute une sorte de doute radical. C'est une injonction à laquelle toute construction ou toute fondation est inadéquate. [...] Cette injonction indéconstructible de la justice ne se rassemble ni ne s'identifie jamais à elle-même [...] c'est aussi la possibilité et la nécessité d'une déconstruction.», J. Derrida, *Marx & Sons*, PUF/Gallilé, Paris, 2002, p. 77 nota 64.

<sup>168</sup> «Pour se rassurer ils disent: la déconstruction ne détruit pas. Tu parles, la mienne, mon immense, mon immortelle, c'est bien pire, elle touche à l'indestructible.», J. Derrida, «Envois» in op. cit., p. 249.

<sup>169</sup> «Une pensée déconstructrice, celle qui m'importe ici, a toujours rappelé à l'irréductibilité de l'affirmation et donc de la promesse, comme l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice (ici dissocié du droit)», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 147.

<sup>170</sup> «A justiça em si mesma», diz Derrida, «se uma tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Tal como a própria desconstrução, se qualquer coisa de tal existe. A desconstrução é a justiça.», J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 26.

<sup>171</sup> «[...] não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica do seu conceito*, a possibilidade de ser “enforced”, de ser aplicado pela força.», ibid, p. 12.

da desconstrução na sua própria incondição de *experiência* do impossível<sup>172</sup> — é pois em razão deste pensamento da «justiça» ou como «justiça» que esta esteve *desde sempre* presente, *obliquamente* ou espectralmente *presente*<sup>173</sup>, é certo, no pensamento e no *corpus* derridiano como a condição, a inquietação e o ditame para um repensar exigente, responsável e inventivo do direito e do político — e, portanto, como a condição para uma transformação do direito e para uma re-politização do político<sup>174</sup>. Para uma ininterrupta transformação do direito: e isto porque, ligada à instantaneidade meteorítica, suspensiva e/ou interruptora — o próprio tempo *do* outro ou do passado absoluto não menos que do porvir —, a justiça atravessa intempestiva e interruptamente o direito, cuja legalidade, à semelhança do instituído em geral, tende sempre para o estatismo do dogma e da velhice. E como Blanchot tão extra-ordinariamente o lembrou<sup>175</sup>, envelhece-se depressa... Tudo envelhece depressa! Envelhece-se, quando se desatende e se oblitera a *passagem* do instante presente que, pura passagem, justamente, (*la passée*, assim a designará Derrida<sup>176</sup> no rastro, assumido, de Lévinas), não faz nunca um presente — e se encontra por isso sempre «*out of joint*». E isto, e tudo isto como o próprio filósofo faz questão de enfatizá-lo e de justificá-lo. Lembremos, para começar, essa enfatização:

«Há sem dúvida muitas razões pelas quais a maioria dos textos apressadamente identificados como «desconstrucionista» parecem, digo bem parecem, não colocar o tema da justiça, como tema, justamente, no seu centro, nem mesmo o da ética ou da política. Naturalmente, isto não é senão uma aparência, se forem tidos em consideração, por exemplo (não citarei senão esses), os numerosos textos consagrados a Lévinas e à relações entre «violência e metafísica», à filosofia do direito, à de Hegel com toda a sua posterioridade em *Glas*, de que ela é o motivo principal, ou aos textos consagrados à pulsão do poder e aos paradoxos do poder em *Spéculer – sur Freud*, à lei, em *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz*, de Kafka) ou em *Déclaration d'indépendance*, em *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, e em muitos outros textos. E não será talvez necessário

<sup>172</sup> «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire, [...] *de l'autre*,», J. Derrida, «Pysché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre*, Gallimard, Paris, 1987, p. 27.

<sup>173</sup> É a desconstrução da ontologia, que conjura o espectro, como «*hantologie*», cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 31, 255.

<sup>174</sup> Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 126.

<sup>175</sup> Cf. M. Blanchot, *O instante da minha morte*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003.

<sup>176</sup> Cf. J. Derrida, «Envois» in *La carte postale*, p. 264. Para a questão do instante, da impossibilidade do instante presente, veja-se nomeadamente «La littérature au secret» in *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 159 ss e *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1991.

dizer que os discursos sobre a dupla afirmação, o dom para além da troca e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou o incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de parte a parte, discursos, pelo menos oblíquos, sobre a justiça.

[...] só na aparência a desconstrução [...] não endereçou [«*adressé*»] o problema da justiça. Não é senão uma aparência, mas é preciso dar conta das aparências [...] mostrar porquê e como, aquilo a que correntemente se chama a desconstrução, não parecendo embora «endereçar» [«*adresser*»] o problema da justiça, não fez senão isso, sem no entanto poder fazê-lo directamente, mas apenas de modo oblíquo.»<sup>177</sup>

Telegraficamente, necessariamente, demos então *conta destas aparências*, tentando justificar ao mesmo tempo duas coisas. A primeira, a razão pela qual a «justiça indesejável» esteve desde sempre «presente» na desconstrução derridiana<sup>178</sup> que a si mesma se auto-intitula «de la *justice* dans la pensée»<sup>179</sup>. A segunda, a razão da «obliquidade» da «presença» da «justiça» na desconstrução. Responder directamente à primeira questão e, de certa maneira, também já obliquamente à segunda, implica uma aproximação do sentido da «justiça» em sede derridiana. Como *pensa* este filósofo a «justiça»? Noutros termos: *o que é* a «justiça» para Derrida? Em herdeiro justo e hiper-responsável, e não sem referir já também que a «justiça» nos fala sempre a partir e através de idiomas singulares (*Dike, Jus, Justitia, Justice, Gerechtigkeit*) a que é preciso *bem* dar ouvidos<sup>180</sup> —modo de dizer que a «justiça» nos fala já sempre *de través*, obliquamente—, Derrida assume<sup>181</sup> a sua dívida para com Lévinas que, em *Totalité et Infini* (1961), define a «justiça» através de uma extraordinária elipse (isto é, sem recurso à cópula ontológica) como «relação com outrem»: «a relação com outrem —quer dizer, a justiça»<sup>182</sup>. Eis a confissão de Derrida<sup>183</sup>:

<sup>177</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 15 e 18-19.

<sup>178</sup> Ibid, p. 26.

<sup>179</sup> J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg*, p. 48. O itálico da «*justice*» suspende o seu habitual sentido, como as nossas aspas em torno da palavra no decurso deste texto.

<sup>180</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 33.

<sup>181</sup> «Estaria tentado, até um certo ponto [*até ao ponto humanista e antropocêntrico da ética levinasiana*], a aproximar o conceito de justiça —que aqui tendo a distinguir do direito— do de Lévinas. Fá-lo-ia, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronómica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém. [...] a noção levinasiana de justiça aproximar-se-ia mais do equivalente hebreu que nós traduziríamos talvez por santidade.», ibid, p. 37.

<sup>182</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, «C. Vérité et Justice, § 2.», Kluwer Academic, 1962, p. 89.

«Estaria tentado, *até um certo ponto*, [eu sublinho] a aproximar o conceito de justiça —que aqui tendo a distinguir do direito— do de Lévinas. Fá-lo-ia, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronómica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém.»<sup>184</sup>

Não sem ao mesmo tempo se demarcar já também do registo humanista (sacrificialista ou carno-falocêntrico) do pensamento levinasiano da «ética» ou da «justiça» —«estaria tentado, *até certo ponto*», diz Derrida, assim dizendo que a sua proximidade a Lévinas não é também já sem distância e sem diferendo—, também para Derrida, «infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica»<sup>185</sup>, a «justiça» é pensada em termos de endereçamento dissimetricamente infinito à singularidade de outrem, antes de qualquer condição e de qualquer contrato. Endereçamento que o filósofo tem tanto pela Lei ou pelo Dever como pelo sofrimento da própria desconstrução/«justiça» —um Dever a que Derrida (se) lembra quase em cada linha «Do direito à justiça» proclamando, reclamando o «direito à justiça». O Dever então, primeiramente:

«[...] aquilo que não se deve falhar quando se quer a justiça, quando se quer ser justo, é a rectidão do endereço [*adresse*]. *Il ne faut pas manquer l'adresse*, diria eu em francês, mas, sobretudo, não se deve falhar o endereço [*adresse*], não devemos enganar-nos no endereço [*adresse*]. Ora, acontece o endereço [*adresse*] ser sempre singular. Um endereço [*adresse*] é sempre singular, idiomático, [...]

É também preciso saber», insiste Derrida, «que esta justiça se endereça [*s'adresse*] sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão da sua pretensão à universalidade.»<sup>186</sup>

Antes de atentarmos nesta «pretensão à universalidade» da «justiça» (e portanto na sua obliquidade ou na sua perversão e espectralidade) pensada, como Derrida a pensa, como endereçamento à singularidade absoluta de outrem —uma pretensão pela qual, na desmesura da sua singular impossibilidade ou indesejabilidade, ela passa *de través através*<sup>187</sup>

<sup>183</sup> Uma confissão reiterada noutras obras, nomeadamente em *Spectres de Marx* (p. 48) obra de 1993 que repensava o marxismo, a partir do seu imperecível espírito de justiça, no sentido de uma «nova Internacionalidade» (p. 141 ss), ela também repensada para além dos partidos e da velha concepção da internacionalidade.

<sup>184</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 36.

<sup>185</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 36.

<sup>186</sup> Ibid, pp. 28-29 e 33.

<sup>187</sup> «Sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable : à travers mais donc *au-delà* du droit.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 278.

do direito no qual *quase* se traduz como um desajuste e um apelo infinitamente lançado à injustiça da sua justiça—, notemos que é a «justiça» assim entendida —assim, isto é, em termos meta-jurídicos como endereçamento «à *singularidade* do outro» *como outro*, quer dizer, antes da sua condição de «sujeito», de «sujeito de direito», de «cidadão» e mesmo de «cidadão do mundo»— que dita a sua *singular* distinção do direito. E *singular* distinção<sup>188</sup> porque se trata, na verdade, de uma diferença sem oposição entre a «justiça» e o direito. Uma distinção difícil, instável, no limite quase impossível, é certo, mas absolutamente fundamental para repensar/desconstruir/transformar os fundamentos e a axiomática onto-antropo-teológicos do direito e das suas instituições. É justamente esta distinção que permite que uma desconstrução do direito, quer dizer, uma transformação do direito – uma transformação que, como Derrida sublinha, «não pode senão ser uma transformação política»<sup>189</sup> —se faça *em nome* daquilo que, anterior e para além do próprio direito, é irreduzível ao direito: a própria «justiça», infinita e irreduzível. Infinita, porque irreduzível ou indesconstrutível, e irreduzível ou indesconstrutível porque devida ao outro antes de qualquer contrato. Uma desconstrução/transformação que, longe de desqualificar, desacreditar e denegar o direito, é, no dizer do próprio Derrida, a responsabilidade, melhor, a hiper-responsabilidade, por um lado, para empreender

«[...] um hiper-questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites do nosso aparelho conceptual, teórico ou normativo em torno da justiça [...].»

Por outro lado, para apelar para um mais, para uma perfectibilidade, para um progresso da justiça do próprio direito. Com efeito, adverte Derrida, um tal hiper-questionamento

«[...] do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa é tudo excepto uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à injustiça. É, pelo contrário, um sobrelanço hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever nela o excesso e a inadequação. O que leva a denunciar não apenas limites teóricos, mas injustiças concretas, com

---

<sup>188</sup> «uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica) e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas.», *ibid*, p. 36.

<sup>189</sup> «qu'une transformation du droit, c'est-à-dire une transformation du droit qui ne peut pas être qu'une transformation politique», J. Derrida in *Jacques Derrida. Philosophie, Philosophie*, Revue des Étudiants de Philosophie de l'Université Paris VIII, Vincennes, Paris, 1997, p. 25.

efeitos mais sensíveis, na boa consciência que pára dogmaticamente nesta ou naquela determinação herdada da justiça.»<sup>190</sup>

E Derrida observa que só a exigência inflexível deste hiper-questionamento ditado *pela* «justiça» e *para a* crescente justiça do direito —um hiper-questionamento hiper-responsável que, insistimos, do ponto de vista do mundo e/ou do instituído pode sempre ser tomado como uma irresponsabilidade—, um hiper-questionamento que excede, por isso, toda a instituição, todo o poder, toda a instância jurídico-política, só mesmo um tal hiper-questionamento «pode orientar uma história das leis, [e] uma evolução do direito»<sup>191</sup>: do direito nacional e internacional e dos próprios direitos humanos (que, apesar de estarem mais inequivocamente do lado da «justiça», não deixam igualmente de estar enfermos dos mesmos limites onto-teológicos do direito “tout court”<sup>192</sup>). Razão pela qual Derrida dirá a «justiça» como o movimento da própria desconstrução «a operar no direito e na história do direito, na história política e na história “tout court”, antes mesmo de se apresentar como o discurso que assim se intitula na academia ou na cultura do nosso tempo – o “desconstrucionismo”»<sup>193</sup>. Um movimento que, locomovendo o direito, impede ou tenta impedir o seu automatismo maquinal: outros diriam, a sua injustiça e/ou a sua desumanização.

Acontece porém que esta heterogeneidade sem oposição *entre* a «justiça» e o direito, *entre* a incalculabilidade, a idiomaticidade, o impoder e a singularidade da Lei ou do Dever da «justiça» e o poder, a força, a calculabilidade e a condicionalidade das leis jurídicas, *entre* o tempo e o Dizer ou a injunção da «justiça» e o tempo e a força das leis (do direito), *é ao mesmo tempo* também, esta heterogeneidade, uma indissociabilidade: esta *singular* heterogeneidade *entre* a «justiça» e o direito *é ao mesmo tempo* também uma relação de indissociabilidade<sup>194</sup>. E isto, por um lado,

<sup>190</sup> Ibid, p. 33.

<sup>191</sup> «peut orienter une histoire des lois, une évolution du droit», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in op. cit., p. 125.

<sup>192</sup> Cf. J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboles» in J. Derrida, J. Habermas, *Le «concept2 du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2003.

Também E. Lévinas advoga a necessidade de repensar a justiça, a paz e os próprios direitos humanos a partir do outro, cf. «Les droits de l'autre homme» in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgane, Montpellier, 1995, p. 151 ss.

<sup>193</sup> Cf. J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 42.

<sup>194</sup> «na sua própria heterogeneidade, estas duas ordens [a da justiça e a do direito] são indissociáveis: de facto e de direito.», ibid, p. 47.

porque o direito pretende exercer-se em nome da justiça<sup>195</sup>, por outro, porque, aquilo que antecede e sempre excede o direito, a saber, a Lei ou o Dever da «justiça», também não existe fora das determinações jurídicas, nas quais no entanto não se esgota ou com as quais, no entanto, nunca coincide. A Lei da «justiça», sempre singular e singularizante, uma Lei anômica, inscreve-se, tem mesmo de se inscrever, *como que* para o fundar, refundamentar, transformar ou revolucionar, no direito. Uma *singular* inscrição que é uma ex-criação que lembra o direito ao remorso dos seus limites, das suas insuficiências e das suas injustiças. Uma inscrição que, em «Lettres sur un aveugle», o filósofo designará de «*lei acidentada*»: uma Lei, a própria «justiça», que tanto é «uma lei do acidente quanto um acidente da lei»<sup>196</sup>. De que acidente se trata? Que acidente é este? Um acidente que faz o sofrimento da própria desconstrução *ou* da «justiça» —da «justiça» *deste pensamento*. Como este pensamento. Como já havia feito o sofrimento da meta-ética levinasiana<sup>197</sup> assediada por um «ético» *ou* um justo a suspirar: «Qu’*ai-je à faire avec la justice?*»<sup>198</sup>. A saber, o facto de a Lei ou o Dever que, *de cada vez, a cada instante*, ordena o endereçamento à singularidade de outrem não lograr nunca testemunhar-se *ou manifestar-se* fora de uma *dada* língua, a qual, instância por excelência da tercialidade<sup>199</sup> (*terstis, testis*), que o mesmo é dizer da generalidade ou da universalidade<sup>200</sup>, perverte imediatamente, interrompe e desvia ou

<sup>195</sup> «Tudo seria ainda simples se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça e que a justiça exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força («*enforced*»). A desconstrução encontra-se e desloca-se entre os dois.», *ibid*, p. 37.

<sup>196</sup> J. Derrida, «Lettres sur un aveugle» in *op. cit.*, p. 92.

<sup>197</sup> Cf. J. Derrida, «Le mot d’accueil» in *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, pp. 60-70.

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 68.

<sup>199</sup> Na impossibilidade de aqui darmos conta da questão imensa do *terceiro*, lembremos ao menos como Lévinas a apresenta em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (p. 200): «Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc, l’autre et le tiers, l’un-pour-l’autre ? Qu’ont-ils fait l’un à l’autre ? Lequel passe avant l’autre ? [...] L’autre et le tiers, mes prochains, contemporains l’un de l’autre m’éloignent de l’autre et du tiers. [...] Le tiers introduit une contradiction dans le Dire [...] C’est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question : Qu’*ai-je à faire avec la justice ?*»

<sup>200</sup> Cf. J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 122.

*obliqua* a justa rectidão do endereçamento ao outro como outro<sup>201</sup>. Um justo endereçamento por isso sempre em falta – por isso sempre a refazer-se. Seja um tal endereçamento feito à singularidade de um nome próprio —nome próprio que, como Derrida ensina<sup>202</sup>, não é nunca de todo próprio, antes está já sempre contaminado pela linguagem (dos nomes comuns: exemplo: rosa/Rosa; Pierre/Pierre). Um endereçamento por isso sempre preciso, como a «justiça», como a própria «justiça», e sempre em falta —que *é preciso (il faut)* justamente porque *falta (il faut)*. O que, para além de qualquer doxa, ideologia ou filosofia ética ou moral, o «*il faut*» francês diz exemplarmente de uma assentada, dizendo a aporia da «justiça» em sede derridiana. Uma aporia irreduzível e alimentícia na qual, de momento, apenas sublinharemos dois aspectos. Por um lado, o da inevitável accidentalidade ou obliquidade da «justiça» e de todo e qualquer discurso sobre ou, melhor, em torno da «justiça». Impossível é o face-a-face com a «justiça» ou com o «absolutamente outro». Esta a razão da *presença* oblíqua, oblíqua ou espectral, da «justiça» na desconstrução que, desde o seu primeiro passo, se destina ou se endereça sempre à singularidade absoluta do «absolutamente outro». Incompreendida, tida muitas vezes, demasiadas vezes como a retórica, a literatura ou o estetismo derridianos, esta obliquidade faz parte da justa reputação da desconstrução derridiana. Como o filósofo o sublinha:

«Esta tarde, obriguei-me por contrato a «endereçar» [*adresser*] em inglês um problema, quer dizer, a ir direito a ele e a vós, tematicamente e sem rodeios, endereçando-me [*m'adressant*] a vós na vossa língua. Entre o direito, a rectidão do endereço [*adresse*], a direcção e a rectidão, haveria que encontrar a comunicação de uma linha directa e encontrar-se assim na boa direcção. Porque terá a desconstrução a reputação, justificada ou não, de tratar das coisas obliquamente, indirectamente, em estilo indirecto, com tantas aspas e sempre a perguntar se as coisas chegam à direcção [*adresse*] indicada? Será uma tal reputação merecida? E, merecida ou não, como explicá-la?

Temos então já, no facto de eu falar a língua do outro e de romper com a minha, no facto de me inclinar para o outro, uma singular mistura de força, de justiça e de justiça. E eu devo, é um dever «endereçar» [*adresser*] em inglês»<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> «Endereçar-se [*s'adresser*] ao outro na língua do outro é, ao que parece, ao mesmo tempo a condição de toda a justiça possível, mas uma tal coisa parece, não só rigorosamente impossível [...] como excluída pela justiça como direito enquanto ela parece implicar um elemento de universalidade, o recurso ao terceiro que suspende a unilateralidade ou a singularidade dos idiomas.», J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 27.

<sup>202</sup> Nomeadamente em *Da hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo, Viseu, 2003, pp. 39-41.

<sup>203</sup> J. Derrida, «Do direito à justiça» in op. cit., p. 27.



Por outro lado, salvaguardada que é a distinção entre «justiça» e direito, esta espectralidade respeitada dá conta *desta* «singular mistura de força, de justeza e de justiça», dando conta da aporia que estrutura, locomove e infinitiza<sup>204</sup> a «justiça» em sede derridiana: uma aporia que, mantendo viva a distinção e, portanto, a disjunção entre «justiça» e direito, não só assinala o lugar<sup>205</sup> e o justo sofrimento da desconstrução, sempre insatisfeita com a «justiça» e a justeza do direito, como é, de si própria, um ininterrupto apelo à «justiça» por-vir. Um apelo que é o sonho, a loucura<sup>206</sup>, o desejo ou a «crença» da desconstrução derridiana na «justiça por vir». Uma «crença» que em «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», e embora não sem ironia e ainda que no modo da interrogação, Derrida designará de «crença» num «deus por-vir» («*dieu à-venir*»): a saber, numa

«última forma de soberania que reconciliaria a justiça absoluta com o direito absoluto, portanto também, como qualquer soberania e qualquer direito, com a força absoluta. Com uma omni-potência salvadora»<sup>207</sup>

E o filósofo precisa ainda:

«Poder-se-á sempre chamar «deus-por-vir» à instituição improvável do que acabo de evocar [...] falando da “fé na possibilidade desta coisa impossível”»<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> Ibid, p. 27.

<sup>205</sup> «a desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível.» *ibid*, p. 26.

<sup>206</sup> «[...] esta « ideia de justiça » parece indestrutível no seu carácter afirmativo, na sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo económico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido de dominação reguladora. Pode então reconhecer-se nela, ou mesmo acusar-se nela uma loucura. [...] E a desconstrução é louca por esta justiça. Louca por este desejo de justiça.», *ibid*, p. .», *ibid*, p. 42.

<sup>207</sup> «une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi, comme toute souveraineté et tout droit, avec la force absolue, avec une toute puissance salvatrice», J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in *op. cit.*, p. 171, nota 1.

<sup>208</sup> «On pourra toujours appeler «dieu-à-venir» l’institution improbable de ce que je viens d’évoquer [...] en parlant de la « foi en la possibilité de cette chose impossible»», *ibid*.

De notar que o sintagma «*dieu à-venir*» é a interpretação, assumidamente «divertida e irónica», de Derrida ao dito da entrevista heideggeriana ao *Spiegel* (1976), e segundo o qual «só um deus pode ainda salvar-nos».

Tenho para mim que era nesta «fé na possibilidade desta coisa impossível», mas enquanto tal absolutamente desejável, que Derrida pensava quando, creditando-a muito para além do seu querer dizer, aquiesceu à acusação de Richard Rorty, ...